




صوت الجامعة

مجلة أكاديمية علمية نصف سنوية محكَّمة

تصدر عن «مركز البحوث والنشر»

الجامعة الإسلامية في لبنان

العدد السادس | ٢٠١٤م / ١٤٣٥هـ

ISSN 2227-0442



صوت الجامعة
Sawt Al-Jamiaa



صوت الجامعة
Sawt Al-Jamiaa

مجلة أكاديمية علمية نصف سنوية محكَّمة
تصدر عن «مركز البحوث والنشر» / الجامعة الإسلامية في لبنان
العدد السادس، ٢٠١٤م / ١٤٣٥هـ

مدير التحرير/المدير المسؤول:

د. علي محسن قبلان

العنوان:
الجامعة الإسلامية في لبنان
مركز البحوث والنشر - إدارة مجلة صوت الجامعة
خلدة - الأوتوستراد
ص.ب.: ٣٠٠١٤ - الشويفات - لبنان

هاتف: ٨٠٧٧١١ - ٨٠٧٧١٦ / ٥ - ٩٦١+ (ستة خطوط) - فاكس: ٨٠٧٧١٩ / ٥ - ٩٦١+
إنترنت: www.iul.edu.lb - البريد الإلكتروني: iul@iul.edu.lb

الهيئة العلمية

صوت الجامعة

أولاً: المواصفات والقواعد العامة:

- مجلة صوت الجامعة مجلة أكاديمية علمية نصف سنوية محكمة، تصدر عن مركز البحوث والنشر/الجامعة الإسلامية في لبنان.
- المجلة تُعنى بنشر البحوث العلمية الأصيلة المقدَّمة إليها في مجالات الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية وعلوم الطبيعة.
- تخضع البحوث المرسلة إلى إدارة المجلة، للتقويم والمراجعة والتحكيم السري من قبل الهيئة العلمية المحكَّمة.
- إذا ارتأت الهيئة العلمية المحكَّمة إجراء أي تعديل في مضمون البحث ومنهجيته، يعاد البحث إلى صاحبه لإجراء التعديلات اللازمة قبل النشر.
- يحق لهيئة التحرير إعادة صياغة البحوث التي ترد إليها، إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدي هذا الأمر إلى الإخلال بالمضمون.
- المواد البحثية المرسلة إلى إدارة المجلة لا تعاد إلى أصحابها، سواء قُبلت للنشر أم لم تُقبل، وليس على المجلة تبرير عدم نشرها.
- يعبِّر البحث عن رأي كاتبه وليس بالضرورة عن رأي المجلة.
- إن ظهور البحث وترتيبه في المجلة يخضع لاعتبارات فنية فقط.

ثانياً: خطوات إعداد البحث:

يتقيد الباحث في إعداد بحثه بالخطوات التالية:

- أن يكون البحث أصيلاً وجديداً ولم يسبق نشره في أية دورية أخرى.
- يلتزم الباحث بقواعد البحث العلمي من حيث المنهجية العلمية وتوثيق المصادر والمراجع.
- يراعي الباحث سلامة اللغة وحسن صياغتها.
- لا يزيد عدد صفحات البحث عن ٣٠ صفحة ولا يقل عن ١٥ صفحة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا يقل عن ١٠ صفحات في علوم الطبيعة، بما في ذلك الأشكال والرسوم والجداول والملاحق.

- يُرفق البحث بملخص عنه لا يتعدى الصفحتين.
- يُطبع البحث على الحاسوب، ويُقدَّم إلى إدارة المجلة من ثلاث نسخ ومعه CD.
- يُكتب عنوان البحث واسم الباحث ولقبه العلمي والجهة التي يعمل لديها على صفحة البحث الأولى.
- تُثبت في ذيل الصفحة الواحدة الهوامش حسب ورودها المرقَّم تسلسلياً في متن الصفحة. ثم تُثبت المصادر والمراجع التي اعتمدها الباحث في بحثه في آخر البحث على صفحة أو صفحات مستقلة، بحيث تُذكر المراجع العربية أولاً ثم تليها المراجع الأجنبية.
- تُرسل البحوث إلى إدارة مجلة «صوت الجامعة» على العنوان التالي:

الجامعة الإسلامية في لبنان

مركز البحوث والنشر - إدارة مجلة صوت الجامعة

خلدة - الأوتوستراد

ص.ب.: ٣٠٠١٤ - الشويفات - لبنان

هاتف: ٨٠٧٧١١ - ٨٠٧٧١٦ / ٥ - ٩٦١+ (ستة خطوط)

فاكس: ٨٠٧٧١٩ / ٥ - ٩٦١+

إنترنت: www.iul.edu.lb

البريد الإلكتروني: iul@iul.edu.lb

المحتويات

الافتتاحية

الحوارُ ضرورةٌ إنسانية

د. علي محسن قبلان

مدير التحرير

إمضاءً للنهج الذي اعتمدناه في الأعدادِ السابقةِ من مجلّةِ «صوت الجامعة»، انتظمَ هذا العددُ بحوثاً واقعةً في مجالاتٍ فكريةٍ ومعرفيةٍ متنوّعةٍ، لباحثين أعملوا فكرَهم وعقلَهم وأطلقوا خيالَهم وإبداعَهم في إنشاء بحوثٍ علميةٍ تطبيقيةٍ، وتربويةٍ، واقتصاديةٍ، وقاربوا مسائلَ تراثيةً بعد قراءتِها بعيون العصر، والإلمام بدقائقها وتفاصيلها، والوعي بتفاوتِ الأزمانِ والأمكنة، بغية تأصيلِها، والتأسيس عليها لتكوينِ رؤىً مستقبليّة عبر إثارة الحوار، وطرحِ قضايا النهضة والإصلاح والتجديد، والكشفِ عن الحقيقة لمن يجهلونها، ودحضِ الافتراءاتِ القائلةِ بأن سببَ تخلُّفِنا الرئيس يكمُن في هُويّتنا الثقافية والحضارية.

وطموحُنا المتجدِّدُ مع كلِّ عددٍ جديدٍ، هو أن تكون «صوت الجامعة» منبراً للآراء والأفكار المختلفة، إلى أيِّ مذهبٍ أو عقيدةٍ أو توجُّهٍ انتمى أصحابُها، وذلك إيماناً منا بحرية الرأي والتعبير، شرطَ الالتزام بالمعايير العلمية والأخلاقية للبحوث، والعملِ على تبريزِ وحدة الهدف والغايات النبيلة في دائرة الاختلاف في الرأي والتوجُّه، وشرطَ الالتزام بالحوار الهادىء الهادف، الذي يُظهِر خطأَ أحاديةِ التفكيرِ والنظرِ إلى الأمور من زاويةٍ واحدة، ففي الحياة هناك هامشٌ يُفرِّق بين البشر، وتفاوتٌ في العمل النافع للبشرية.

والحوارُ أكَّدَ عليه الإسلامُ في العديد من الآيات القرآنية ﴿**قُلْ يا أهلَ الكتَاب تَعَالَوْا إلى كلمةٍ سواءٍ بَيْنَنَا وَبَينَكُم**﴾[1]، ﴿**ولا تُجَادِلُوا أهلَ الكِتَابِ إلّا بالَّتي هِيَ أَحسَنُ**﴾[2]،

(١) آل عمران، ٦٤.

(٢) العنكبوت، ٤٦.

وما قصَّةُ خلقِ الإنسانِ وحوارِ الخالقِ سبحانه وتعالى مع الملائكة، إلا درسٌ إلهيٌّ في أدب الحوار، واحترام الرأي الآخر والعدل معه، والإقرارِ بالحقِّ في الاختلاف، مع أنه سبحانه وتعالى لا يحتاج إلى الحوار والشورى مع عباده ﴿**وإذْ قال ربُّك للمَلائِكَةِ إنِّي جاعلٌ في الأرضِ خليفةً قَالُوا أتَجعَلُ فيها من يُفسدُ فيها ويَسفِكُ الدِّماءَ ونحنُ نُسَبِّحُ بِحَمدِكَ ونُقدِّسُ لَكَ قَالَ إنِّي أعلَمُ ما لا تَعلَمُونَ**﴾[1].

ولكي يتم التواصل والتعارف بين الشعوب والمجتمعات البشرية، التي تختلف في ثقافاتها وعاداتها وتقاليدها ولغاتها، لا بد من التأسيس لحوارٍ إيجابيٍّ بينها يتجاوز كلَّ آفات التعصب والتهوُّر والانكفاء على الذات، ويقوم على الحجة والبرهان، فالاختلاف بين البشر فطرةٌ أوجدها الله تعالى فيهم، والمفاضلة بينهم إنما تقوم على التقوى والعمل الصالح ومكارم الأخلاق ﴿**وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً ولا يَزَالُونَ مُختَلفِينَ إلاَّ من رَحِمَ رَبُّكَ ولِذَلِكَ خَلَقَهُم وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَملأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجمَعِينَ**﴾[2].

وانعدامُ الحوارِ قد يوقعُ في إرباكاتٍ وتعقيداتٍ نفسيةٍ وعقليةٍ مدمِّرةٍ، تقود أصحابَها إلى التزمُّت والتطرُّف وادِّعاء امتلاك الحقيقة دون الآخرين. لذا يرى عالِمُ النفس «فرويد» أن الحوارَ من أهمِّ الضروراتِ البشريةِ من أجل بقاء الإنسان ضمن دائرة التعقُّل والاتِّزان.

والحوارُ من جانبٍ آخر، من أهم الضرورات لمجتمعاتنا المعاصرةِ التي يسود الصِّراعُ السياسيُّ والتمايزُ الاقتصاديُّ والعلميُّ فيما بينها، ولإنسانِنا الحديثِ الذي اقتلعتهُ الحضارةُ الحديثةُ من كل محتوىً روحيٍّ وأخلاقيٍّ، فالحياةُ الآليَّةُ، على ما يقول المفكر فؤاد زكريا في كتابه «آراء نقدية»، فصلت الإنسانَ عن الطبيعة فصلاً كاد أن يكون تامّاً، فلم تعد تجربتُهُ تتضمَّنُ الإحساسَ بالقوى الطبيعية المباشرة، وبما تنطوي عليه من رموزٍ تُثري حياتَه الروحية.

فما أحوجَ مجتمعاتنا العربية والإسلامية إلى تخطِّي الأجوبةِ المُغلَقةِ المُعلَّبة، والبحثِ عن أجوبةٍ متجدِّدةٍ لأسئلةٍ متجدِّدةٍ مع تجدُّد دورة الحياة، وما أحوجنا، باحثين ورسلَ تربيةٍ وتعليمٍ وقياديين، جامعاتٍ ومؤسساتٍ علميةً، إلى الانطلاق في مسيرةٍ إبداعيةٍ تستمدُّ من خصوصياتنا ما يُنتِجُ في العلم والتعليم والفكرِ والأدبِ والفن، في الوقت الذي نفتحُ أبوابَنا على الحوار والتواصل مع الآخرين بجرأةٍ وحكمةٍ وشجاعة، إذ لا معنى لاختلافٍ لا يملك مشروعيةَ الاعتراف، فلكلٍّ رؤيتُه ومُتَبَنَّاه، والتجاربُ الإنسانيةُ تتعدَّدُ وتتباينُ لكنَّ خيطاً شفيفاً يظلُّ يربطُ بينها. واللهَ نسأَلُ أن يُرِيَنا الحقَّ حقّاً فنتَّبعَه، والباطلَ باطلاً فنتجنَّبه، والحمدُ لله ربِّ العالمين.

---

(١) البقرة، ٣٠.

(٢) هود، الآيتان: ١١٨ و ١١٩.

ديوانُ المظالمِ في الإسلام
مقاربةٌ تاريخيةٌ مقارنة

د. عباس نصرالله

أستاذ القانون الإداري والمالية العامة

الجامعة الإسلامية في لبنان

مقدمة:

إن إنصافَ المواطنِ من قبلِ الدولةِ أثناء ممارسَتِها سلطتَها العامةَ أمرٌ لا بد منه في دولة القانون الوضعي أو دولة الشرع الإسلامي، وفي كلا الحالين الهدفُ هو منع الحاكم من تجاوز حدِّ السلطةِ الممنوحةِ له لتحقيق المصلحة العامة. ولتجنّب إيقاع الضرر بالمحكوم، على الحاكم إنصافُه سواء بإبطال القرار الظالم أو التعويض عن الضرر الحاصل أثناء ممارسة الدولةِ سلطتَها.

وإحقاق العدل والإنصاف متوفّرٌ اليومَ في الدولة الحديثة أو دولة القانون أي الخاضعة لسلطان القانون وعلى كل مستوياتِها، وهذا الأمرُ يختلف من بلدٍ لآخر، فهناك ديوان المظالم في الدول التي تتَّبع الشريعةَ الإسلاميةَ كالمملكة العربية السعودية، وهناك دولٌ أوجدَت قضاءً خاصاً لمحاكمة الإدارة أثناءَ ممارستِها السلطةَ العامةَ كفرنسا والدول التي اتَّبعت هذا النهجَ ومنها لبنان، وفريقٌ ثالثٌ من الدولِ أخضع الدولة للمحاكم العادية في إنصاف المواطن إذا تضرَّرَ أثناء ممارسةِ الدولةِ سلطتَها العامة.

والجديرُ بالذكر أن مساءَلة الإدارةِ قد تشابهت في خطوطها العريضة بين الدولة الإسلامية منذ نشوئها في عهد الخلفاء الراشدين والدولة الفرنسية، مهد القضاء الإداري، بعد الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. فقد احتفظ الحاكمُ المسلمُ أو من يمثِّله بولاية المظالم ومساءلة الولاة والحكام في حال تجاوزهم حدَّ السلطة، وفي مرحلةٍ لاحقةٍ استقلَّ ولاةُ المَظالمِ عن المحاكم. وهذا ما حصل في فرنسا

حيث كان السببُ المعلنُ لفصلِ المحاكم الإدارية عن المحاكم العادية هو المحافظةُ على مبدأ فصل السلطات، وباطناً عدمُ إخضاع الإدارة للمحاكم العادية أو البرلمانات كما كانت تُسمّى، وجعلُ الوزير الذي هو في قمة الجهاز الإداري، يقوم بدورِ القاضي لمحاكمةِ الموظفينَ في حال تجاوُزِ حدِّ السلطة، يعاونه جهازٌ قضائيٌّ متخصصٌ «مجلس الدولة» والذي بدأ دوره استشارياً وانتظر قرناً من الزمنِ ليصبح قضاءً إدارياً مستقلاً يُصدر الأحكامَ بصورةٍ أصيلةٍ ودون العودة لأحد.

لقد رفع الإسلام لواء العدل حتى قبل شعار «العدل أساس الملك»، وجاء في القرآن الكريم ﴿**ولا يجرِمنَّكُم شنآنُ قومٍ على ألا تعدِلوا اعدلوا هو أقربُ للتقوى**﴾[(١)]، و﴿**يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسِكم أو الوالدين والأقربينَ إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما**﴾[(٢)]، وقال تعالى ﴿**إن الله يأمرُكم أن تؤدوا الأماناتِ إلى أهلِها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾[(٣)]. وقد تكلَّم بهذا الشأنِ العديدُ من الفقهاء وفصَّلوا أنواع العدالة الواجبة بين الناس والواجبة على الولاة، منهم ابن خلدون في مقدِّمته[(٤)]، والماوردي في كتابه: أدب الدنيا والدين[(٥)].

وقد تمَّ فصل القضاء عن السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية، ويقول ابن خلدون بهذا المعنى، إن القضاءَ منصبُ الفصلِ بين الخصومات. وقد ولّى عمر بن الخطاب أبا الدرداء قضاءَ المدينة، وولّى شُرَيحاً قضاءَ البصرة، وولّى أبا موسى الأشعري قضاءَ الكوفة. وكتب علي بن أبي طالب إلى الأشتر النخعي والِيهِ على مصر، حيث كان قد فوَّض إليه أمرَ اختيارِ القضاة: «اختر للحكم بين الناس أفضلَ رعيَّتك في نفسك، ممّن لا تضيقُ به الأمور ولا تُمَحِّكه الخصومُ، ولا يتمادى في الزَّلة، ولا يحْصَرُ من الفَيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرفُ نفسُه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقَفَهم في الشبهات، وآخَذَهُم بالحجج، وأقلَّهم تبرُّماً بمراجعة الخصم، وأصبَرَهم على تكشُّفِ الأمور، وأحزَمَهم عند اتِّضاح الحكم، ممّن لا يزدهيهِ إطراءٌ ولا يستميلهُ إغراء»[(٦)]. فحقوق القاضي كما نستنتجها من الكتاب، تنحصر في أمرين: الأول ماديٌّ والثاني معنويٌّ.

---

(١) المائدة، ٨.

(٢) النساء، ١٣٥.

(٣) النساء، ٥٨.

(٤) مقدمة ابن خلدون، فصل ٤٤، القاهرة: طبعة المكتبة التجارية الكبرى، لات، ص ٣١٩.

(٥) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨، ص ١١٩.

(٦) نهج البلاغة، تحقيق ومراجعة فاروق عبيد، ط١، بيروت: دار الكتب الاسلامية ودار الكتاب اللبناني، القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٨٩، ص ٣٠٠ وما بعد.

أ – فالماديُّ هو بذلُ المال له، أي للقاضي، ربما يزيلُ علَّته وتقلُّ معه حاجتُه إلى الناس. وتحرصُ الدول اليوم على تأمين هذا الامر درءاً للفساد.

ب – والمعنوي هو إعطاء القاضي منزلةً رفيعةً بين سلطاتِ الدولةِ بحيث لا يُطمعُ به أو يُؤثَّرُ على قراره من باقي السلطات. من هنا كان مبدأ استقلال القضاء في الدولة الحديثة بأن جُعِلَت له سيادةٌ وحريةٌ في ممارسةِ سلطتِه، لا يغيِّرهما إلا القانون والضمير، وأُخرِجَ عن التبعية للسلطتين التشريعية والتنفيذية اللتين تعملان أحياناً بخلفيةٍ سياسيةٍ تصنِّف الناسَ بين موالٍ ومعارضٍ.

ونضيفُ أمراً معنوياً ثالثاً من حق القاضي، هو أن تكون أحكامُه نافذةً، لذلك وجب على الحاكم أن ينفِّذ أحكام القاضي ويحترمَها، وهذا الشأنُ له مكانةٌ هامةٌ في القضاء الإداري الحديث، حيث أعطى المشترِعُ للقاضي الإداريِّ صلاحيةَ فرضِ الغراماتِ الإكراهيةِ على الإدارة لكي تتقيد بأحكام القضاء الإداري، لأنه لا قيمةَ لحكمِ القضاء إذا بقيَ دون تنفيذ[1].

وإذا توافرت المراجعُ الفرنسيةُ المختصةُ بالقضاء الإداري لمجلس الدولة الفرنسي الذي استغرق قرابةَ قرنٍ من الزمن لينتقلَ من دوره الاستشاري إلى دوره القضائيِّ في أواخر القرن التاسع عشر، فإن هناك ندرةً في المراجع العربية التي تناولت الموضوعَ بصورةٍ مباشرةٍ كالأحكام السلطانية للماوردي، والأحكام السلطانية لأبي يعلى الغرّاء، ونهايةُ الأدب للنويري. إلا أن بقية المراجع، تناولَت الموضوعَ بطريقٍ غيرِ مباشرٍ عند التكلم عن سلطات الخلفاء.

وقد تمّ تقسيم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام أو مباحث، عرّفنا في المبحث الأول ولايةَ المظالم وأصلَها التاريخيَّ واستعرضنا تطورَ ديوان المظالم من صدر الإسلام، مروراً بالعصر الأمويِّ، وصولاً الى العصرِ العبّاسي.

وفي المبحث الثاني أجرينا مقارنةً بين ديوان المظالم والنظم القضائية الأخرى في الدولة الإسلامية. وبيّنّا كيف تأثّرت أوروبا بنظام ديوان المظالم الإسلامي.

وفي المبحث الثالث أجرينا مقارنةً بين ديوان المظالم الإسلامي والقضاء الإداري الحديث وبينه وبين نظام الأمبودسمان المستحدَث في السويد في دستور ١٨٠٩.

وفي الخاتمة عرضنا ما توصّلنا إليه من استنتاجات.

---

(١) عباس نصر الله، الغرامة الإكراهية، بيروت: دار الإستقلال، ٢٠٠١، ص ٥.

المبحث الأول:

ديوان المظالم في الإسلام

أولاً: تعريفُ ولاية المظالم وأصلُها الشرعيُّ التاريخي

أ- تعريفُ ولاية المظالم

تُطلَقُ كلمة الولاية على ما يتولاه الشخص ويقوم به من الأعمال. والولايةُ في الشرعِ تنفيذُ القولِ على الغير شاء أو أبى. فولاية الاختيار هي التي يثبُتُ للوليِّ حقُّ التصرُّفِ في شؤون المُولَّى عليه بناءً لرغبتِه واختيارِه كولاية تزويج الحرة البالغة العاملة. أما ولاية الإجبار فهي التي تثبُتُ للوليِّ جبراً على المُتولّى عليه وينعقد فيها قولُه عليه شاء أو أبى، والولاية أقسام[1]:

- ولايةٌ ذاتيةٌ غير مستمدةٍ من الغيرِ وتكون لازمةً لا تقبل التنازل كولاية الأب على الصغير.

- ولايةٌ مكتسبةٌ من الغيرِ وتقبل التنازلَ كولاية الوصي أو القاضي.

- ولايةٌ عامةٌ كولاية السلطان أو القاضي حيث يكون القاضي وليَّ من لا وليَّ له.

أما كلمةُ المظالم فهي في اللغةِ جمعُ مظلمة. والظلمُ وضعُ الشيء في غيرِ موضعِه وانتقاصٌ للحق. وفي الشريعة هو التعدّي من الحقِّ إلى الباطلِ قصداً، وهو الجورُ، وقيل هو التصرفُ في مُلكِ الغيرِ ومجاوزةُ الحدِّ[2]. وولايةُ النظر في المظالم كما عرَّفها الماوردي في الأحكام السلطانية: هي قَودُ المتظالمين الى التناصفِ بالرهبةِ، وزجرُ المتنازعين عن التجاحدِ بالهيبة[3].

ويقول ابن خلدون[4]: «النظرُ في المظالم وظيفةٌ ممتزجةٌ في سطوة السلطنةِ ونصفة القضاءِ وتحتاج الى علوِّ يدٍ وعظيمِ رهبةٍ تقمع الظالمَ وتزجرُ المعتديَ وكأنه يمضي في عجز القضاةِ أو غيرهم عن إمضائه. من هنا كان لولاية المظالم في النظام الإسلامي هيبةٌ ورهبةٌ كبيرةٌ باعتباره قضاءً من نوعٍ خاصٍّ يتولاه الخليفةُ بذاته لإنصاف المظلوم».

(١) شوكت عليان، السطة القضائية في الاسلام، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، ١٩٧٣، ص ١١٨.

(٢) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج٤، بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، لات، ص ١٤٥.

(٣) الماوردي، الاحكام السلطانية، ط٢، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٦٦، ص ٧٧.

(٤) مقدمة ابن خلدون، م.س، ص ٢٢٢.

ب- الأصلُ التاريخيُّ والشرعيُّ لولاية المظالم:

١- الأصلُ التاريخيُّ لولاية المظالم:

كثُرَت التعديات على الحقوق في مكة، فتداعى زعماء قريش للاجتماع في دارِ عبد الله بن جدعان وتحالفوا على ردِّ المظالم بمكة وألا يَظلمَ أحدٌ إلا منعوه وأخذوا للمظلوم حقَّهُ، وهو ما عُرِفَ بحلف الفضول، وقد حضره رسول الله(ص) وأقرَّه[1]. وقد تمسَّك الحسين بن علي(ع) في عهد معاويةَ بن أبي سفيان بهذا الحلفِ في نزاعٍ في مالٍ بوادي القرى، فتحاملَ أميرُ المدينة الوليد بن عتبة بن أبي سفيان على الحسين في حقِّه، فقال الحسين: أحلِفُ باللّه لتنصفنَّني من حقّي أو لآخذنَّ سيفي ثم لأدعونّ بحلفِ الفضول. فقام عبد الله بن الزبير وقال: أحلف باللّه لئن دعا به لآخذنّ سيفي حتى يُنصَفَ من حقِّه. ثم قام آخرون، فلمّا بلغ ذاك الوليد بن عتبة، أنصف الحسين في حقِّه حتى رضي. ولعلّ في هذه الواقعة التي كانت بين أمير المدينة، الممثِّل للسلطة الأموية، وبين الحسين بن علي الذي هدَّد بأنه إذا لم ينصفه الوليد بن عتبة من حقِّهِ فإنه سيدعو بحلف الفضول، ما يؤكِّد فاعليةَ هذا الحلفِ وقابليتَه الفاعلةَ بمواجهةِ ظلم الحكام للرعية إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك[2].

٢- الأصلُ الشرعيُّ لولاية المظالم:

قال تعالى: ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي**﴾ [3]. كما يقول تعالى ﴿**ولا تحسبن الله غافلاً عمَّا يعمل الظالمون**﴾[4]. **وقوله تعالى** ﴿**فتلك بيوتُهم خاوية بما ظلموا**﴾[5]. وإذا كان الظلم من المحرَّماتِ، وجَبَ على الأمة اجتنابُه ورفعُه عمَّن وقع عليه. ورفع الظلم ونصر المظلوم يدخل في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنهوضُ لرفع الظلم وردِّ المظالم إلى أهلها هو فرضٌ واجبٌ على الأمة، ولكن لا يُطالَب الأفراد بهذا الواجب إلا في المواضع البعيدة عن الولاة والحكام. فهل يجب السكوتُ عن الحاكم الظالم؟ لا، فالإسلام نهى عن ذلك.

والإمام الظالم واجبٌ خلعُهُ. قال الغزالي: «إن السلطانَ الظالمَ عليه أن يُكفَّ عن ولايتِه، وهو إما معزولٌ أو واجبُ العزلِ، وهو على التحقيق ليس بسلطان»[6].

---

(١) حلف الفضول هو أحد أحلاف الجاهلية الأربعة التي شهدتها قريش. أنظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج١، بيروت: دار المعرفة، لات، ص٨٧.

(٢) م.ن، ص ١٤٤.

(٣) النحل، ٩٠.

(٤) ابراهيم، ٤٢.

(٥) النمل، ٥٢.

(٦) ابو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، تونس: دار بو سلامة للطباعة والنشر، ١٩٧٨، ص ١١.

ثانياً: تطوّرُ ديوان المظالم من صدر الإسلام مروراً بالعصر الأموي وصولاً إلى العصر العباسي

أ- في عهد الرسول(ص) والخلفاء الراشدين:

في عهد الرسول(ص) كان يتولى القضاءَ بنفسه أو ينيبُ أحداً من أتباعه، وكان يتولى بنفسه رفعَ المظالم. ويُروى في صحاحِ السُّنَن أن خالد بن الوليد قتلَ مقتلةً في قبيلةِ جزيمة بعد أن أعلن أهلُها الخضوع، فاستنكرَ النبي(ص) ذلك وأمر بدفع ديةِ قتلاها من بيت مالِ المسلمين لأن القتلَ وقع خطأً. وكان الرسول(ص) يستمعُ إلى كل شكوى تأتيهِ عن عاملٍ من عمَّاله، ومن ذلك أنه عزَلَ عاملَه على البحرين لأنه جاء من شكاهُ، وعيَّنَ مكانه.

وكان الرسول(ص) يقلِّدُ الولاياتِ، الأصلحَ من بين المسلمين، ومن ذلك ما أخرَجَه مسلمُ عن أبي ذر: «قلت يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال إنك ضعيفٌ وإنها أمانةٌ وإنها يوم القيامة خزيٌ وندامةٌ، إلا من أخذَها بحقِّها».

وعندما بعث رسول الله(ص) معاذاً إلى اليمن، أوصاهُ «اتَّقِ دعوةَ المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب»[١]، كما نهى الرسول(ص) عن الهداءِ للولاةِ والحكّام واعتبرَ أنها ثمرةُ ظلم واقعٍ أو ظلم متوقَّع. وكان(ص) يمنعُها ويقول: «هدايا الأمراء غلولٌ» أي خيانةٌ. كذلك الأمرُ في عهدِ الخليفةِ الأول حين قامَ خطيباً فقال «أيها الناس قد وُلّيت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنتُ فأعينوني وإن انحرفتُ فقوِّموني، الصدقُ أمانةٌ والكذبُ خيانةٌ، والضعيفُ فيكم قويٌّ حتى آخذَ له حقَّه، والقويُّ فيكم ضعيفٌ عندي حتى آخذَ الحقَّ منه إن شاء الله. أطيعوني ما أطعتُ الله ورسوله فإذا عصيتُ الله، فلا طاعةَ لي عليكم»[٢].

إن القول: الضعيف فيكم قويٌّ عندي حتى آخذَ له حقّه، والقوي فيكم ضعيفٌ عندي حتى آخذَ الحقَّ منه، هو بمعنى الحكمِ في المظالم.

كذلك الأمر في عهد الخليفة الثاني عند تولّيه الخلافة، فقد عزل خالد بن الوليد رغم مقامِه في الحروبِ وذلك لقتلهِ مالك بن نويرة بعد أن قال لا إله إلا الله، وكان أبو بكر قد أعطى ديةَ مالكٍ من بيت المال، ولكن عمر لم يكتفِ بذلك بل عزل خالداً وقال في عزله «إن سيفَ خالدٍ لرهقا[٣]».

والخليفة الثالث، كان كصاحبيه لا يسكت عن حدٍّ من الحدود ولا يتساهل مع من يرتكب المحظورات، إلا أنه في اختياره للولاية ذوي قرابته أثار مشاعر الناس عليه.

---

(١) محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ج٢، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٨، ص ٩٨.

(٢) محمد كرد علي، الادارة الاسلامية في عز العرب، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٣٤، ص ١٣.

(٣) الشيخ أبو زهرة، ولاية المظالم في الاسلام، القاهرة: مجلة دنيا القانون، السنة ٣، لات، ص ٨٩.

أما أوّلُ فصلٍ لولاية المظالم عن شخص الخليفة فكان على عهد الخليفة الرابع الذي كان يوزّع ما في بيت المال بين المسلمين بالتساوي ولا يمنع من نهض لقتاله من الخوارج حقَّه، ولجأ بنفسه وهو أمير المؤمنين، إلى القاضي صاحب المظالم مختصماً يهودياً في درعٍ كان في حوزة هذا اليهودي، فطلب القاضي شاهدين، فأتى له بابنه الحسن ومولاه قنبر، فلم يأخذ القاضي بشهادة الحسن وقبِلَ شهادةَ قنبر وحكم لصالح اليهودي. لو قارنّا هذا الأمر بما يجري اليوم حيث يتميّز الرؤساءُ والوزراءُ بحصاناتٍ تمنعُ محاكمتَهم أو مثولَهم أمام القضاء إلا في حالاتٍ نادرةٍ تصل أحياناً إلى حدِّ الاستحالة، لرأينا سموَّ مكانة الإسلام من القوانين الوضعية في عصرنا الحاضر.

ب- في عصر بني أمية:

اختلف الأمر في العهد الأموي عنه مع الخلفاء الراشدين. فقد أوعزَ معاويةُ، الخليفة الأموي الأول، إلى عامله في الكوفة بأن يصطفيَ لهُ الصفراءَ والبيضاءَ فلا يَقسِمُ في الناس ذهباً ولا فضّةً. كما كتب معاوية إلى عامله في مصر أن زِد على كلِّ رجلٍ من القبطِ قيراطاً. وقد سُئِلَ أحد العلماء أيام معاوية، كيف تركتَ الناس؟ فقال: تركتهم بين مظلوم لا ينتصِف وظالم لا ينتهي[1]. أما عبد الملك بن مروان فهو صاحب الحجاج بن يوسف الثقفي الذي أوقعَ المظالمَ والقتلَ في أئمة المسلمين، وقَتْلُهُ سعيدَ بن جبير أمرٌ تفزعُ منهُ النفوس. وقد أنشأ عبد الملك ديواناً للمظالم، ولكن لقضايا بذاتها، يهمُّه أمرها، أو ليوهِمَ الناس أنه يرد مظالمَهم ويقضي لهم بحقوقِهم، ولكنه نفسَه أوقعَ مظالمَ وغصبَ غصوباً ووهب بني أمية ما ليس لهم. وقد قضى عمر بن عبد العزيز عندما وُلِّيَ الخلافة بِرَدِّ مظالم عبد الملك وتمزيق سجلاته[2]. بدأ عمر بن عبد العزيز خلافتَه بِرَدِّ المظالم بادئاً بنفسه حتى نظرَ إلى خاتمٍ في يده فقال: هذا أعطانيه الوليد بن عبد الملك من غير حقّه، فرَدَّهُ. وتتابع الناس في رفعِ المظالم إليه فما رُفِعت إليه مظلمةٌ إلا ردَّها سواءً كانت في يده أو في يد غيره حتى أخذ أموال بني مروان وغيرهم ممّا صار إليهم ظلماً. وكان حريصاً على سرعة البتِّ في المظالم، وكان يعطي ولاته حريةً في هذا الشأن حتى لا يضُرَّ تأخيرُ البتِّ فيها بمصالح الأهالي[3]. إلا أنه بعد وفاة عمر بن عبد العزيز الخليفة العادل، عادت الأمور إلى سابقِها مع يزيد بن عبد الملك الذي حكم بالظلم والجور.

ج- في العصر العباسي:

بعد وفاة عمر بن عبد العزيز أُهملت ولايةُ المظالم إلى أن آلَ الحكمُ إلى آلِ العباس،

(١) محمد كرد علي، الاسلام والحضارة العربية، ج٢، م.س، ص ١٥٠.

(٢) مصطفى الرافعي، التنظيم القضائي في لبنان، مصر: دار جامعة الدول العربية، ١٩٦٩، ص ٩٧.

(٣) يذكر في هذا السياق أن مسؤولية الإدارة عن التأخر في بتّ القضايا والتعويض على المتضرر أخذ به القضاء الفرنسي مؤخراً.

وكان أوّلُ من جلس للمظالم من بني العباس، الخليفة المهدي، فقد كان عادلاً يجلس للمظالم بنفسه[١]، ولم يكن قبلَه في الدولة العباسية من ينظر في تعدّي الولاةِ على الرعية وجورِهم فيما يجبونَه من الأموال[٢]. كذلك كان الخليفة الهادي، يرى بأنه يجب أن لا يُحجَبَ الخليفةُ عن الناس، حتى أنه قال للفضل بن الربيع وزيرِه، لا تحجُب عني الناس لأن ذلك يوقعُ الملكَ ويضرُّ بالرعية. كما نصحَ قاضي القضاة في عهد هارون الرشيد هذا الأخير بما يأتي: «إن العدل والإنصاف للمظلوم وتجنّبَ الظلم مع ما في ذلك من الأجر، يزيد به الخراجُ وتكثرُ به عمارةُ البلاد.. فلو جلستَ في الشهر أو الشهرين مجلساً واحداً تسمع فيه من المظلوم وتُنكرُ على الظالم، حتى يسيرَ ذلك في الأمصار والمدنِ فيخافُ الظالم وقوفَك على ظلمه فلا يجبرك على الظلم، ويأمل الضعيف المقهور جلوسك ونظرك في أمره فيقوى قلبه ويكثر دعاؤه.. ثم متى علم العمال والولاة أنك تجلس للنظر في أمور الناس يوماً في الشهر، تناهوا عن الظلم وأنصفوا الناس من أنفسهم». أما المأمون فكان يجلس للمظالم أيام الأحد، لقي امرأةً في ثيابٍ رثّةٍ متظلمةً فقال لها: من خصمك؟ فقالت: العباس ابن أمير المؤمنين، فقال للقاضي يحي بن أكتم: أجلسها معه وانظر بينهما. فكان ذلك بحضرة المأمون، وعندما علا كلامها، زجرها بعض حجّابه فقال له المأمون: دعها فإن الحق أنطقها وأخرسه، وأمر برد ضِياعها[٣].

ثالثاً: تشكيلُ ديوان المظالم واختصاصاتُه وإجراءاتُه:

أ- تشكيلُ الديوان:

اقتضت الضرورة نشوءَ ولايةِ المظالم واستقلّت بذاتيّتِها عن القضاء. وإذا كان الخلفاء الأوّلون يباشرونها بأنفسهم إلا أن الأمر استدعى وجود ديوانٍ خاصٍّ للمظالم يُسمّى رئيسُه صاحب المظالم أو ناظر المظالم[٤].

١- صفاتُ رئيس الديوان :

- أن يكون ظاهرَ الفقه، قليلَ الطمع، كثيرَ الورع، وهذه الصفات ترجع إلى النفس والدين.

- أن يكون واسعَ العلم، مجرّباً في القضاء، وهذه صفاتٌ تعود إلى العلمِ والتجربةِ والعدالة.

---

(١) محمد كرد علي، الاسلام والحضارة العربية، م.س، ص ١٣٦.

(٢) جميل نخلة المدور، حضارة الإسلام في دار السلام، ط٢، مصر، ١٩٠٥، ص ٦٥.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، م.س، ص ٨٤.

(٤) محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨، ص ٣٤٥.

– أن يكون جليلَ القدر، نافذَ الأمر، عظيمَ الهيبة وهذه صفاتٌ ترجع إلى الأمر والنفوذ[١].

فالخليفة نفسه كان يختصُّ دون غيره بنظر المظالم في عهد الخلفاء الراشدين وفي عهد عمر بن عبد العزيز الذي ردّ مظالمَ بني أمية.

وقسّم حكام بني العباس، بعد المهتدي، الوزراء إلى نوعين: وزيرٍ مفوضٍ ووزيرِ تنفيذ. والوزير المفوض يملك ولايةً عامةً من الحاكم وهو ذو أهميةٍ ومرتبةٍ عاليةٍ بحيث يُفوَّض إليه تدبيرُ الأمور برأيه وإمضاؤها باجتهاده ويقومُ مقامَ الإمام، وقد عُهِدَت ولايةُ المظالم للوزير المفوض. أما أمراء الأقاليم بعد اتساع الدولة، بحيث يتعذّر على الحاكم أن يدبّر كل الأمور مع تباعدِ المسافاتِ، فكان لا بد من إنابتهم للنظر في المظالمِ. ودورُ الوالي يشبهُ دورَ الوزير المفوض لجهة سعة صلاحياته.

٢- أعضاءُ الديوان:

إذا كانت القاعدة في القضاء الإسلامي هي وحدة القاضي، إلا أن وظيفة النظر في المظالم استدعت، بعد الصدر الأول للإسلام، وجودَ عدة عناصر متعاونةٍ :

– الحماةُ والأعوانُ: للتغلب على من يلجأ إلى القوة أو الفرار من وجه القضاء (الضابطة العدلية).

– القضاةُ والحكامُ: للإشارة على صاحب المظالم بأقوم الطرق لردِّ الحقوق إلى أصحابها.

– الفقهاءُ: للرجوع إليهم في المسائل الشرعية.

– الكتَّابُ: لتدوين التحقيق والإثبات والأقوال.

– الشهودُ: للشهادة فيما أصدره القاضي بأنه لا ينافي في الحق والعدل[٢].

٣- مكانُ وزمانُ انعقاد الجلسات:

- أوقاتُ انعقاد الجلسات:

غالباً ما كان يُخصَّصُ نهارٌ في الأسبوع للنظر في المظالم. فالمأمونُ كان يجلس للمظالم يوم الأحد، وهارونُ الرشيد قبله كان يجلس مرةً كل شهرٍ أو شهرين حتى إذا علم الولاةُ بذَلك كفّوا عن ظلم الرعية.

---

(١) مصطفى الرافعي، التنظيم القضائي في لبنان من الناحيتين القانونية والشرعية، بيروت: معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٦٩، ص ٩٨.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، م.س، ص ٨.

وهكذا نرى أنه لم يكن هناك يومٌ محدّدٌ بعينه، وفي أغلب الأحيان كان صاحب المظالم يفصل بالقضية فوراً، أما في حال إحالةِ القضيّةِ الى قاضٍ مفوّضٍ، فكان عليه أن يباشرَها، كالقضاة في هذه الايام، في جميع الأوقات.

مكانُ انعقاد الجلسات:

كان للمسجد دورٌ كبيرٌ في الصدر الأول للإسلام في إدارة شؤون الدولة الإسلامية، فكان هو مقرَّ الخلافة ومقرَّ القضاء ومقرَّ الشورى ومكانَ الصلاة والعبادة. كما كان المتظلمون يلجأون إلى الخلفاء في بيوتهم أو أيِّ مكانٍ يتواجدون فيه. ثم أُنشئت مبانٍ تُسمّى دار المظالمِ في العهود اللاحقة.

ب- اختصاصاتُ ديوان المظالم وإجراءاتُه:

تمَّ تقسيم اختصاصات ديوان المظالم إلى عشرة أقسام[١].

أولاً: النظرُ في تعدّي الولاة على الرعية وأخذهم بالعسفِ في السيرةِ، وقد خطب الخليفة عمر بن عبد العزيز فقال:

«أوصيكم بتقوى الله، فإنه لا يُقبل غيرُها ولا يُرحم إلا أهلها، وقد كان قومٌ من الولاة منعوا الحق حتى اشتُري منهم شراءً، وبذلوا الباطل حتى افتُدي منهم فداءً، لله سُنَّةٌ في الحق أُميتت فأحيَيتُها، وسُنَّةٌ من الباطل أُحيِيَت فأَمَتُّها، أعيشُ وقتاً واحداً»[٢].

ثانياً: النظر في جور العمال فيما يجبونَه من الأموال، فيرجعُ فيه إلى القوانين العادلة، ليحملَ الناس عليها ويأخذَ العمّال بها وينظرَ فيما أُخِذَ زيادةً، فإن دخلَ بيتَ المال أَمَرَ بردِّهِ، وإن أخذوه لأنفسهم استرجعه منهم لأصحابه.

ثالثاً: أعمالُ كُتّاب الدواوين، لأنهم أُمناء المسلمين على ثبوتِ أموالهم فيما يستوفونه، فإن عدلوا عن حقٍّ في دخلٍ أو خروجٍ إلى زيادةٍ أو نقصانٍ أعاده لأصحابه[٣].

رابعاً: تَظَلُّمُ الموظفين من نقصٍ أو تأخيرٍ: حيث يعود إلى والي المظالم إنصافُهم، فإن أخذه ولاةُ أمورِهم، استرجَعَهُ، وإن لم يأخذوه، قضاهم من بيت المال.

خامساً: ردّ الغصوب: أي الأموال التي اغتُصِبت على خلاف الشرع.

---

(١) م.ن، ص ٨٠.

(٢) م.ن، ص.ن.

(٣) Emile Tayan: Histoire de l’organisation judiciaire en pays d’islam, 2ème édition, leiden E.J.Brill, 1960, p.249.

سادساً: النظرُ في المنازعات المتعلقة بالأوقاف.

سابعاً: تنفيذُ ما أوقفَ من أحكام القضاة لضعفِهم عن إنفاذها وعجزِهم عن المحكوم عليه لقوّةِ يده، ليكونَ ناظرُ المظالمِ أقوى يداً وأنفذَ أمراً فينفّذ الحكم. علماً بأن القضاءَ الإداري لا زال إلى اليوم يعاني من معضلةِ عدم تنفيذِ قراراتِه.

ثامناً: النظرُ فيما عجزَ عنه الناظرون في الحسبة في المصالح العامة، كالمجاهرةِ بمُنكَرٍ ضعفَ عن دفعه.

تاسعاً: مراعاةُ العبادات الظاهرة حيث أن الحلاج حوكِمَ أمام محكمة المظالم التي قَضَت عليه بالموت[١].

عاشراً: النظرُ بين المتشاجرين، والحكمُ بين المتنازعين، وهذا الاختصاص يجعل من والي المظالم ذا ولايةٍ عامةٍ في القضاء إذا لَجَأ إليه المتقاضون[٢].

رابعاً: مقارنةُ نظام المظالم بالنظم القضائية الأخرى في الإسلام:

تميّزت ولاية المظالم عن ولاية القضاء، منذ الصدر الأول للإسلام، ولم يشمل اختصاصُها ما اختصَّ به القضاء، حيث لها اختصاصُها المميّزُ. كما شارك المحتسب كلاً من القضاة وولاة المظالم من جهة، وكلاً من ولاية المظالم والحسبة من جهةٍ ثانية.

أ- الفرقُ بين نظرِ ناظرِ المظالم ونظر القضاة:

إذا كان هدفُ كلٍّ من القاضيين واحداً، وهو إقامة العدلِ بين الناس، إلا أن هناك مسائلَ يختلفُ نظر كلٍّ منهما فيها. وقد أرجعَ الماوردي الاختلاف إلى عشرةِ أوجهٍ وهي[٣]:

١– ليس للقضاة ما لناظر المظالم من فضلٍ وهيبةٍ في كفِّ الخصوم عن التجاحد، أي المبالغة في إنكار الحق من كلا الطرفين.

٢– إن نظرَ المظالم يخرج من ضيقِ الوجوبِ إلى سعة الجواز، فيكونُ الناظرُ فيه أفسحَ مجالاً وأوسع مقَالاً.

٣– يستعمل ناظر المظالم سلطة الإمارة فيصل إلى معرفة الباطل من الحق.

٤– يؤدِّبُ ناظر المظالم من بانَ ظلمُه ويقوِّمُ من بانَ عدوانُه.

(١) Louis Massignon: La passion de Hallâj, 1ère édition, Gallimard, 1990, p.194.

(٢) سليمان الطماوي، التطور السياسي للمجتمع العربي، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١، ص ١٢٤.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، م.س، ص ٨٣.

٥- يملكُ ناظر المظالم أن يستمهِلَ الفصلَ في النزاع لمزيدٍ من التدقيق، في حين أنه ليس للقاضي أن يؤخر الفصل والحكم.

٦- لناظر المظالم ردُّ الخصومِ وليس للقاضي ذلك.

٧ – لناظر المظالم أن يُفسِحَ في ملازمته الخصمين إذا وَضُحت إمارات التجاحد.

٨ – لناظر المظالم أن يَسمَع من شهادات المستورين وهذا يخرجُ عن عرف القضاء.

٩ – لناظر المظالم إحلافُ الشهود لإزالة الارتياب وليس ذلك للقضاة.

١٠- يجوزُ لناظر المظالم أن يبتدئ باستدعاء الشهود، أما في القضاء فعلى المدّعي إحضار بيِّنة.

ب- الفرقُ بين ولاية الحسبة وولاية المظالم

١- تعريفُ ولاية الحسبة:

هي الأمرُ بالمعروف والنهيُ عن المنكر، وهي وظيفةٌ دينيةٌ في أساسِها: « ولتكن منكم أمّةٌ يدعونَ إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[1]، وبهذا المعنى تُعتبرُ الحسبةُ واجباً عاماً على المسلمين، ولكن لا يُمكن ترك الحبلِ على الغاربِ فتحدث فوضى، ومن أجل ذلك رُؤِيَ تخصيصُ بعض العلماء للقيام بولاية الحسبة أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحسبةُ تقع في الوسط بين أحكام القضاء وأحكام المظالم.

٢- أوجهُ الاتفاق والاختلاف بين ولاية الحسبة وأحكام القضاء

أ- أوجهُ الاتفاق:

الأول – جواز المخاصمة في الحسبة في بعض الدعاوى وليس في كل الدعاوى:

- ما يتعلق بتحسّنٍ أو تطفيفٍ في الكيل أو الوزن.
- ما يتعلق بغشٍّ أو تدليسٍ في بيعٍ أو ثمن.
- ما يتعلق بمماطلةٍ أو تأخيرٍ لدينٍ مستحقٍّ مع اليسرِ وإمكان السداد. والسبب أن هذه الدعاوى تتعلق بمنكرٍ ظاهرٍ، لأن الحسبةَ كانت لإلزامِ الحقوقِ والمعونةِ على استيفائها، وليس للنظرِ والتحقيقِ وإصدار الأحكام.

---

(١) آل عمران، الآية ١٠٤.

الثاني – يجوز للمحتسبِ كما يجوز للقاضي أن يُلزِم المدَّعى عليه بإداء الحق الواجب عليه في المسائل التي ورد ذكرها أعلاه.

ب- أوجهُ الاختلاف:

– دعاوى الحسبة لا تشمل سماع عمومِ الدعاوى الخارجةِ عن ظواهر المنكرات من الدعاوى، كالعقود والمعاملات وسائر الحقوقِ، حيث لا يجوز للمحتسبِ سماعَ الدعوى لها ولا أن يتعرّض للحكم فيها.

– دعاوى الحسبةِ لا تشمل إلا الحقوقَ المعترف بها، أما المسائلُ الخلافيةُ فلا يجوز للمحتسب النظر بها لأن الحاكمَ فيها يقف على سماعِ البيِّنةِ وإحلاف اليمين، وهذا لا يجوز للمحتسب لأنه من عمل القضاة، بينما الحسبةُ فصلٌ في مسائلَ مستعجلةٍ وواضحةٍ لا تحتمل ذلك كله[1].

ب- الفرقُ بين ولاية الحسبة وولاية المظالم:

-أوجهُ الاتفاق:

– إن كلاً منهما قائمٌ على القوة والرهبة المختصّة بسلطة الحكم من الشدة والعنف.

– يجوز لكلٍّ من ناظرِ المظالمِ ووالي الحسبةِ أن يتعرض لما يدخل في اختصاصه من تلقاء نفسه ودون وجودِ مدَّعٍ، فيعمل على تحقيق الأمن، وفي ذلك يقترب من عمل الضابطة الإدارية في نظام القانون الإداري الحديث، لأن الأمن هو أحد عناصر النظام العام.

أما أوجهُ الاختلاف فهي:

– النظرُ في المظالم موضوعٌ أصلاً لما عجز عنه القضاة، بيد أن النظر في الحسبة هو لما لا تدعو الحاجة إلى عرضه على القضاء، وبالتالي فإن ولاية المظالم هي الأعلى.

– يجوز لقاضي المظالم أن ينظر في أعمال المحتسب ولا يجوز العكس.

– لقاضي المظالم أن يحكم في جميع ما يُعرَضُ عليه ولا يجوز للمحتسب ذلك.

– لقاضي المظالم أن يحقِّق وأن يتأنَّى للفصل في النزاع، أما المحتسب فيَفصلُ بسرعةٍ وبشدّةٍ.

---

(١) ابراهيم دسوقي الشهاوي، الحسبة في الإسلام، القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦٢، ص ٩٨.

وبالخلاصة، نرى أن القضاء هو الأصلُ منذ وُجدت الدولةُ الإسلامية وتولّت المنازعات المدنية والجزائية على حدٍّ سواء. كما أنه من الثابت تاريخياً أن والي المظالم قد عُرف منذ العهد الأول للدولة الإسلامية، ولكنه اختلط بسلطةِ وليِّ الأمر. وقد جاءت ولاية المظالم لتعضد القضاء لمّا ضعفت هيبته، كما أن نظر المظالم كان عاماً، فلم يكن محدّداً بنوعٍ من المنازعات، فاشتمل على دعاوى الناس المدنية والجزائية، وفي هذا اختلافٌ عن القضاء الإداري الحديث[1]. أما ولاية الحسبة فهي الحكمُ بين الناس فيما لا يتوقفُ فيه الحكمُ على دعوى من صاحبِ الشأنِ، وإنما يصدر ذلك عن المحتسبِ أمراً بمعروفٍ أو نهياً عن منكرٍ، والمعروفُ أن رتبة المظالم أعلى من رتبة الحسبة من حيث تراتبية القوانين أو القضاء، لأن الحسبة نوعٌ من الهيئات التي تشبه الضبط الإداري في القوانينِ الحديثةِ، وهي في ذلك تقرُبُ من قضاء المخالفات. لقد نشأت ولاية المظالم لتعضدَ القضاءَ بعد أن عجز القضاةُ عن إصدارِ أحكامِهم وتنفيذها في مواجهة بعض الولاة والأفراد، إلا أنها أصبحت ولايةً مستقلّةً بذاتها ويشمل اختصاصها كلَّ اختصاصِ القضاء، وفي مرتبةٍ تعلو على القضاء بحكم أن رئيسَها قد يكون الحاكمَ نفسه.

المبحث الثاني:

تأثُّرُ أوروبا بنظام ديوان المظالم الإسلامي

اهتمّ كلٌّ من نظام ديوان المظالم والقضاء الإداري الفرنسي بالرقابة على أعمال الإدارة. والسؤال هو: هل هناك صلةٌ تاريخيةٌ بين هذين النظامين؟

لم يتوفّر لدينا مرجعٌ يؤكِّدُ هذه الصلة من الناحية التاريخية وإن كان هناك بعض الدلائل التي لا تستبعد وجودَها. فديوانُ المظالم وُجِدَ مع نشوءِ الدولة الإسلامية في المدينة المنورة والكوفة ودمشق وبغداد كحواضر للخلافة الإسلامية، ثم في مصر وشمال أفريقيا والأندلس. وقد بَهَرَت الحضارة الإسلامية أنظارَ العالم في السياسة والإدارة والتنظيم، واستفاد الغرب من حضارة العرب. وكان اتصال أوروبا بالحضارة الإسلامية إما عن طريق

---

(١) محي الدين القيسي، مبادئ القانون الإداري، بيروت: منشورات الحلبي، ١٩٩٩، ص ١٥٣. حيث يرى بأن مهمة القضاء الإداري استشاريةٌ في مشاريع المراسيم الاشتراعية وفي مشاريع المراسيم التنظيمية. كذلك لمجلس شورى الدولة مهمة قضائية، حيث ورد في المادة ٦٠: مجلس شورى الدولة هو المحكمة العادية للقضايا الإدارية والمرجع الاستئنافي أو التمييزي في القضايا الإدارية التي عين لها القانون محكمةً خاصة.

ومن مجمل النصوص القانونية، يتضح لنا أن هناك ثلاثة أنواع من القضاء وهي:

القضاء الشامل.

قضاء الإبطال.

قضاء التفسير.

الفتوحات العربية للأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا، أو عبر البعثات التي كان يتبادلُها هارون الرشيد مع شارلمان، أو عن طريق الحملات الصليبية ثم الحملة الفرنسية، وكان أن نقلت أوروبا عن المسلمين حضارتَهم[١] في الفنون والعلوم والآداب والفلسفة والعمارة والقوانين ونظم الحكم وغيره.

أولاً: في الأندلس:

عرف نظامُ الحكم الإسلامي في الأندلس نظامَ المظالم، وكان الذي يقوم بمهمةِ والي المظالم إما الحاكم نفسه أو قاضي الجماعة أو صاحب الشرطة. وكان كثيراً ما يُلقّب قاضي الجماعة بالوزير القاضي Le ministre juge، وهذا الاصطلاح مثَّلَ مرحلةً طويلةً من مراحلِ تطورِ القضاء الإداري في فرنسا واستمرَّ نحواً من قرن. فقد عهد رجال الثورة الفرنسية بمهمة الفصل في المنازعات التي تكون الإدارةُ فيها طرفاً، إلى بعض رجال الإدارة العاملة كالوزراء وكبار حكام الأقاليم. وعلى الرغم من غرابة هذا الوضع، حيث إنه يجعل الإدارة خصماً وحكماً، فقد كان ذلك مقبولاً، لأن الثورة فهمت استقلال الإدارة عن القضاء بعدم خضوع الإدارة للقضاء العادي. وظلَّ الحال كذلك حتى جاءت حكومة القناصل في السنة الثامنة للثورة وأنشأت بجوار الإدارة العامة هيئةً استشاريةً دعيت مجلس الدولة الذي نصَّ عليه دستور السنة الثامنة، المادة ٥٢، ومجالس الأقاليم، وقد عُهِدَ إلى هذه الهيئاتِ النظر في القضاء الإداري.

وعلى الرغم من أهمية إيجادِ هيئةٍ متخصِّصةٍ منفصلةٍ عن الإدارة العامة، إلا أنها لم تكن تفصلُ بل كانت تقترح على الرئيس الإداري الذي كان يعتمد اقتراحها بصورةٍ آليةٍ تقريباً. وقد أُطلق على هذه المرحلة اسمُ: فترةُ القضاء المحجوز Retenue. وفي ٢٤ أيار ١٨٧٢ صدر قانونٌ صحَّحَ الوضع القانوني وجعل في مجلس الدولة محكمةً تُصدِرُ أحكاماً، وتم الانتقال إلى مرحلة القضاء المفوض Déléguée، ولم تعد أحكامه بحاجةٍ إلى تصديقٍ إنما أصبحت نافذةً بمجرد صدورها. إلا أن أول حكم نافذٍ صادرٍ من مجلس الدولة الفرنسي كان قرار Cadot، في ١٣ كانون الاول ١٨٨٩. وقد ظل مجلس الدولة يتمتّع بهذه الصفة حتى فقدها في ٣٠ أيار ١٩٥٣ حيث أصبحت المحاكم الإدارية هي قاضي القانون العام[٢].

---

(١) عبد الحكيم بخيت، المجتمع العربي الإسلامي، ج١، العراق: دار الكتاب والوثائق العربية، ١٩٦٥، ص ١٢٨.

(٢) Les grands arrêts de la jurisprudence administrative, D.17edit, 2009, avec la réforme de 30 septembre 1953, le conseil d'Etat a cessé d'être le juge de droit commun en matière administrative.

ثانياً: تبادلُ البعثات بين هارون الرشيد وشارلمان:

سعى شارلمان من خلال علاقته الدبلوماسية مع الدولة العباسية إلى الظهور على ملك القسطنطينية نقفور، وضمان سلامة المسيحيين أثناء زيارة القدس، وإضعاف الدولة الأموية في الأندلس.

كانت بغداد عاصمة الحضارة آنذاك، وكانت أوروبا، بعد سقوط الأمبراطورية الرومانية وسيطرة البرابرة، قد دخلت في ظلام الجهل. لذلك سعى شارلمان إلى إصلاح قوانين دولته مقلِّداً هارون الرشيد. وكانت البعثات والهدايا تتوالى بينهما. وقد استعمل شارلمان نظامَ المبعوثين إلى الولاةِ للحصول على يمين الولاء للملك، وللتأكد من التزام حكّام الأقاليم بأوامر الملك. إن هذه المهام التي عهد بها شارلمان إلى المبعوثين بعد تبادل السفارات مع هارون الرشيد تشبه ما كان معمولاً به من قِبَل الأخير الذي أرسل المفتشين والمبعوثين الشخصيين له. وهذا يجعلنا نعتقد أن ما قام به شارلمان كان مستلهَماً من نظام الدولة الإسلامية في الشرق[١].

أما في فرنسا فكان يوجد في العهد السابق للثورة الفرنسية موظفون في الأقاليم يُسمُّون Les intendants، يُمثِّلون التاجَ ويقومونَ، لحساب الملك، بسلطاتٍ في شؤون القضاء والإدارة أو الضبط والمال، وكانت تسميتهم Les intendants de justice,police et Finance. وقد تكوّنت لهم مع الزمن سلطةٌ قضائيةٌ هي الأساسُ التاريخيُّ للمجالس الإقليمية. وليس من خلافٍ بين مهمّة المراقبين Les intendants في فرنسا في العهد القديم وولاة الأقاليم وأمرائِها في الدولة الإسلامية الذين كانوا يمثلون الخليفة ويباشرون في إقليمهم السلطاتِ القضائيةَ كافةً بما فيها الحكمُ في المظالم.

ثالثاً: الحروبُ الصليبية:

الحروبُ الصليبية هي الحملاتُ التي وجّهها مسيحيُّو أوروبا إلى الشرق بين القرنين الخامس والسابع الهجريين (الحادي عشر والثالث عشر الميلاديين)، للاستيلاء على بيت المقدس من أيدي المسلمين. وتمتاز هذه الحروب بصفتها الدينية وانعدام الميزات الوطنيةِ والقوميةِ، حيث أصبح المحاربون شعباً واحداً هو الشعب المسيحي، ووضعوا على صدورهم شارة الصليبِ فأُطلق عليهم: الصليبيون. وكان استيلاؤهم على بيت المقدس من أهمِّ

(١) C.E.13 décembre 1889, s.1892.3.17.note Hariou: ce par l’arrêt Cadot le conseil d’Etat s’est reconnu le juge de droit commun en premier et dernier ressort des recours en annulation des actes administratifs.

نتائج هذه الحروب، فضلاً عن الممالك الأربع التي تكوّنت وهي: بيت المقدس، وإنطاكية، وطرابلس والرها[1].

واستمر اتصال شعوب أوروبا بالشعوب الإسلامية على مدى أكثر من قرنين، حيث أقاموا إماراتٍ لهم في الشرق، وشكّل هذا الاتصال فرصةً لاختلاط هذه الشعوب وامتزاجِها، واقتباسِ الأوروبيين كثيراً من نظم الحكم في الشرق الإسلامي وعاداته وتقاليده، ومن مظاهر ذلك:

- أن لويس التاسع أو القديس لويس، ملك فرنسا، خلال الفترة الممتدة من ١٢٤٦إلى ١٢٧٠، وبعد عودته من إحدى الحملات الصليبية على مصر، كان يجلس تحت الأشجار في حدائق Vincennes، ليستمعَ إلى شكاوى الناس ويردَّ إليهم حقوقهم. وهذا ما يبعث على الاعتقاد أنه نقل هذه العادةَ عن نظام المظالم الإسلامي. كذلك نقل الصليبيون عن المسلمين نظام الحسبة، فقد أوجدوا وظيفة المحتسب L'office de Mathessep، واختصاصاته تماثل تماماً اختصاصات ومهام المحتسب في الدولة الإسلامية، حتى أنهم احتفظوا بالإسم المشتقِّ من الوظيفة وهي الحسبة[2].

وقد ذكر المقريزي[3]، عند الكلام عن تكوينِ مجلس المظالم في مصر، أن تشكيلَ المحكمة في بيت المقدس وقبرص، والتي كانت تُدعى المحكمة البرجوازية La Cour des Bourgeois، مماثلٌ لتشكيل ديوان المظالم في الدول الإسلامية المجاورة لها، مما يجعلنا نعتقد أن الصليبيين لم يقتبسوا عن المسلمين نظام الحسبة فقط، بل أيضاً ديوان المظالم. أما اختصاصات المحكمة البرجوازية، فقد كانت شاملةً كل المنازعات.

رابعاً- انتقالُ فكرة النظر في المظالم إلى صقلية وأوروبا:

إن أوَّل إرساءٍ لجذور نظام النظر في المظالم في التربة الأوروبية يعود إلى روجار الثاني في صقلية (١١٣٠-١١٥٤)[4]. وقد أكَّدَ هذه الحقيقة المؤرخ الإيطالي Michel Amari، في كتابه: تاريخ مسلمي صقلية[5].

---

(١) عثمان خليل، عهود القانون الإداري في فرنسا، مجلة القضاء المصري، العدد الأول، ١٩٥٩، ص ١٨١.

(٢) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي، ج١، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٥، ص ٢٤٣.

(٣) تقي الدين المقريزي، الخطط، ج٣، صدر عن مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي طبعة جديدة، ٢٠٠٥، ص١٢٩. مطبعة بولاق القديمة، ص ١٢٩.

(٤) فيليب حتي، تاريخ العرب، ج٢، بيروت: دار الكشاف للنشر والطباعة، ١٩٥٠، ص ٢٠٧.

(٥) Michel AMARI, Storia dei Musulmani di Sicilia, vol III, parte seconde, Firenze, 1872.

خامساً- مشاهداتُ قناصل فرنسا في الدول العربية الإسلامية

لعبت مشاهدات ومراسلات القناصل الأوروبيين المعتمدين في الدول الإسلامية دوراً في تأثّر الأوروبيين بعادة النظر في المظالم المتّبعة في هذه الدول. ومن هؤلاء القناصل، القنصل الفرنسي de Maillet الذي بقي ست عشرة سنةً في مصر، وتعلّم العربية ونقل في مجموعة رسائل وصفاً دقيقاً لانعقاد ديوان المظالم في ذلك الوقت، وقد نُشرت هذه الرسائل بعد طبعها من قبل القس Moscrier، سنة ١٧٣٥[١].

أما فيما يتعلق بالحملة الفرنسية على مصر ١٧٩٨ – ١٨٠١، فقد أنشأ نابليون ديواناً من سبعة أشخاصٍ في ١٧٩٨/٧/٢٢، ثم عدَّله في ١٧٩٨/٧/٢٥ وأصدر أمراً بتشكيله من تسعة أعضاءٍ من المصريين. واستمرّ العملُ به بعد مغادرة نابليون وتولّي كليبر الحكم، وبعد مقتل الأخير، ظلّ العمل به مستمراً مع Minot، الذي اعتبره هيئةً قضائيةً عليا، لها صفةُ اقتراحِ عزل القضاة وكذلك موظّفي المحاكم بسبب التقصير، كما أن له حقَّ خفضِ الرسومِ القضائيةِ وحق إلغاء الأحكام القضائية أو تعديلِها إذا رأى أنها لا تحقّق العدالة. تلك كانتَ أهم الإصلاحات في النظم القضائية أثناء الحملة الفرنسية على مصر. غير أننا لا نستطيع الجزم بتأثير النظم المصرية على النظم القضائية الفرنسية. وممّا يجدر ذكره أنه في تلك الحقبة تمّ إنشاءُ مجلس الدولة الفرنسي الذي تطوّر ليصبح القضاءَ الإداريَّ لاحقاً.

المبحث الثالث:

مقارنةُ ديوان المظالم بالنظم القضائية الحديثة

تبيّن لنا أن ديوان المظالم يقومُ بمهام دينيةٍ وإداريةٍ وقضائيةٍ، وأن تكييف الديوان بالنسبة للأنظمة القضائية اختُلِفَ فيه. فمنهم من اعتبر ديوان المظالم محكمةَ استئنافٍ أعلى من سلطة القاضي والمحتسب[٢]. ومنهم من فسَّرَها بمحكمة القائدِ لتنفيذِ ما أوقفَ من أحكام القضاة، لأن القاضي يحكم على الخصم، وإذا امتنع يقول اذهبوا به الى القائد الذي عليه عضدُ أحكام القضاة وتنفيذُ أحكامهم. كما اعتبر بعضهم أن ديوانَ المظالم عبارةً عن محكمةِ تمييزٍ، يُرادُ بها إصلاحُ القضاء وإقرارُ العدل في دوائر الإدارة العامة[٣].

---

(١) عبد الرحمن الرافعي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ج١، ط٥، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧، ص ٣١.

(٢) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي، ج ١، م.س، ص ٤٩. أيضاً: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج١، مصر: مطبعة الهلال، ١٩٠٨، ص ١٨٧.

(٣) فيليب حتي، تاريخ العرب، ج ٢، م.س، ص ٣٩٨.

لذلك اعتُبِرَت سلطةً قضائيةً جديدةً روعيَ في إنشائها أن تكون أوسعَ من السلطة العادية للقاضي وللمحتسِبِ، ولعلَّها تشبه محكمة النقض في عصرنا[١]. وديوان المظالم في الدولة العثمانية، يشمل أكبرَ موظّفي الهيئة الحاكمة، لم يكن بمثابة المجلس الإداري الأعلى بل المحكمة العليا في الدولة[٢]. واذا اعتُبِر ديوان المظالم، كما مرَّ معنا، محكمة استئنافٍ عليا لتنفيذ الأحكام التي عجز القاضي عن تنفيذها لأن المحكوم عليه من عليّة القوم، أو إذا لجأ إليه (إلى ديوان المظالم) المتقاضون لاعتقادهم أن القاضي لم يحكم بالعدل، إلا أن هناك من رأى أن ديوان المظالم هو هيئةٌ قضائيةٌ عليا، وسلطةُ صاحب المظالم أعلى من سلطة القاضي، وأن وجودَها (الهيئة القضائية العليا) ضروريٌّ لإنصاف المظلومين من الشعب، وهي تشبه في ذلك ديوان المحاسبة أو مجلس شورى الدولة[٣]. وقد رأى Gau de froy Demombynes[٤]، أن مجلس المظالم الذي يُعقد برئاسة الخليفة يمكن أن يمثِّل استئنافاً عالياً لكل المنازعات، ويوجد به موظّفٌ مختصٌّ يتلقى الشكايات يسمّى صاحب المظالم[٥]. أما Louis Gardet، فيرى أنها محكمةُ استئنافٍ غير دائمةٍ حيث سمحت التقاليد بنوعٍ من الطعن بحكم القاضي أمام محكمة المظالم التي أنشأها الخلفاء العباسيون وباشروها بأنفسهم، وهي نَوعٌ من القضاء العالي ولكنها غير دائمة[٦].

إن ديوان المظالم هو هيئةٌ قانونيةٌ عاليةٌ تشبه محكمة الاستئناف والقضاء الإداري (مجلس شورى الدولة) في أنظمتنا القضائية الراهنة. فديوانُ المظالم كان مزيجاً من هاتين الهيئتين اللتين لكلٍّ منهما اختصاصٌ ومرجعٌ ترجع إليه. لذلك كانت سلطة صاحب المظالم أعلى بكثيرٍ من سلطة القاضي[٧]. غير أن قاضي الاستئناف لا ينظر بالدعوى لأوّل مرة، ولكن بعد أن ينظرَ بها قاضي البداية ثم يطعن في حكمه، وهذا بخلاف قاضي المظالم الذي ينظر لأول مرة ويحكم بذلك، ولعلّ سبب تشبيهه بقاضي الاستئناف أنّ كلاً منهما أعلى درجةً من القاضي العادي.

أما تشبيه ديوان المظالم بمجلس شورى الدولة فذلك نظراً للمكانة العليا التي يتمتّع بها

---

(١) عطية مشرفة، نظم الحكم بمصر في عصر الفاطميين، ط١، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٨، ص ٣٠٨.

(٢) محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٣، ص ٩٥.

(٣) مصطفى الرافعي، التنظيم القضائي في لبنان، م.س، ص ١٩.

(٤) Gaudefroy-Demonbynes et Platonov, Le monde Musulman et Byzantin jusqu'aux Croisades, Paris, 1931, p.396.

(٥) Ibid.

(٦) Louis Gordet, la cité Muslumane – vie sociale et politique – Librairie philosophique, Paris, 1961, p.56.

(٧) عباس طه، القضاء في عصوره المختلفة. القاهرة: مجلة المحاماة الشرعية، السنة ٢٣، ١٩٥٢، ص ١٧.

ولسلطته بمحاكمة كبار عمال الإدارة وأصحاب النفوذ إذا اعتدوا على الناس، وهذا يشبه بعض اختصاصات مجلس شورى الدولة اليوم[١].

تلك كانت آراءُ من قارن ديوان المظالم بالنظم المدنية الحديثة، وسوف نقارن ديوان المظالم ببعض النظم القضائية المعاصرة، كالقضاء العادي والنيابة العامة والقضاء الإداري والمفوض البرلماني وديوان المظالم المعتمَد في المملكة العربية السعودية.

أولاً: مقارنةُ ديوان المظالم بالقضاء العادي:

تشبه اختصاصات ديوان المظالم اختصاصات المحاكم العادية بـ:

- النظر في الأوقاف الخاصة إذا تظلّم أهلها.
- النظر والحكم بين المتنازعين.
- النظر بما اغتصبه ولاةُ الجور والنفوذ.

النظر بأحكام القضاة التي يتعذّر تنفيذها لعلوّ قدر المحكوم عليه، ولكن ديوان المظالم، وبسبب ضعف أحد أطراف النزاع أمام سطوة الطرف الآخر وعجز القاضي أمام سلطة المحكوم عليه، يقوم بإعادة الحق إلى أصحابه.

وكان ديوان المظالم يباشر اختصاصه كقاضي درجة أولى أو كقاضي استئناف أو كقاضي عجلة.

أ- اختصاصُ ديوان المظالم كقاضي درجة أولى:

كان الخليفة بصفته والياً للمظالم، يملك سلطة الفصل في كلِّ ما يُعرض عليه ولو كان من اختصاص القاضي العادي. وإذا كانت الأوقاف الخاصة، التي يعود ريعها للأفراد وليس للمشروعات العامة، من اختصاص والي المظالم، فذلك لأن الفعل الظالم يكون صادراً عن قوةٍ كبرى، والقاضي العادي غيرُ قادرٍ على دفع هذا الظلم[٢]، فقد ردَّ عمر بن عبد العزيز كل الأراضي والأموال التي كان أمراء بني أمية قد اغتصبوها[٣].

ب- اختصاصُ ديوان المظالم كمحكمةٍ للاستئناف:

حيث يلجأ المتقاضون إلى صاحب ولاية المظالم، كمتظلّمين من حكم القاضي العادي،

(١) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الاسلامية، ط٧، القاهرة: دار التراث، ١٩٧٦، ص ٢٧٠.
(٢) Emile tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, op.cit, p.467.
(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، م.س، ص ٩٠.

لأن صاحب المظالم يبسط رقابته على الإجراءات التي باشرها القاضي والحكم المطعون فيه، ثم يُصدر حكمه النهائيَّ للتنفيذ، وقد فسخ الخليفة العباسي الأمين حكماً في قضيّةٍ تبيّن له أن حكم القاضي فيها لم يكن منزَّهاً[1].

ج- القضاءُ المستعجلُ وإشكالات التنفيذ:

حيث ينظر والي المظالم بصفته مرجعاً لحلِّ إشكالات تنفيذ الأحكام الصادرة عن القضاة بسبب نفوذ المحكوم عليه. وهذه الحالة ما زالت قائمةً إلى اليوم، خصوصاً فيما يتعلّق بأحكام القضاء الإداري وتنفيذها، حيث تتردّد الإدارة أحياناً في تنفيذ أحكام القضاء الإداري، ممّا حدا بالمشترع إلى إعطاء القضاء الإداري سلطةَ فرضِ غرامةٍ إكراهيةٍ على الإدارة المقضيّة لحين تنفيذ قرار القضاء.

إن النظر في تنفيذ الأحكام هو من اختصاص القضاء العادي أصلاً، ولكن عدم وجودِ قانونٍ يجبر الولاة على تنفيذ أحكام القضاء، أدّى إلى ضعف سلطة القضاة لأن قيمة الحكم تتوقّف على رضا الوالي، وهذا ما دفع المتقاضي للّجوء إلى الولاة اختصاراً للطريق[2]، حتى قيل إن من أسباب نشوء وظيفة والي المظالم، عجز القاضي عن تنفيذ الأحكام، ووقف تعدّي أصحاب الجاه والنفوذ[3].

ثانياً: مقارنةُ ديوان المظالم بالنيابة العامة:

سنقارن ديوان المظالم بالنيابة العامة العادية والنيابة العامة الإدارية.

أ- النيابةُ العامةُ العادية:

تختصُّ النيابة العامة برفع الدعوى الجزائية ومباشرتها. كما يقوم أفراد الضابطة القضائية بالبحث عن الجرائم ومرتكبيها وجمع الأدلة اللازمة للتحقيق.

فالنيابة العامة تختصُّ، بوصفها سلطةً اتهاميةً، بتحريك الدعوى الجزائية مباشرة. كما لمحاكم الجزاء ومحكمة التمييز الحقُّ في تحريك الدعوى الجزائية استثناءً، وللمحاكم المدنية الحقُّ في تحريك الدعوى العمومية في حال الإخلال بنظام الجلسة، شأنها شأن المحاكم الجزائية.

وُجدت في الإسلام وظيفةٌ تشبه وظيفةَ النائب العام هي وظيفةُ والي الجرائم،

---

(١) عبد الفتاح حسن، القضاء الإداري في الإسلام، مقال بمجلة مجلس الدولة السنوات ٨ و ٩ و ١٠، ١٩٦٠، ص ٣٦٢.

(٢) عطية مشرفة، القضاء الإداري في الإسلام، ط١، القاهرة، ١٩٣٩، ص ١١٦.

(٣) م.ن، ص ١٧٩.

فهو الذي يتولّى فحص التّهم قبل إحالتها إلى القاضي، وله في سبيل ذلك البحثُ عن الدليل وما بالمتّهم من آثارٍ إذا ضُبط متلبّساً بالجريمة. وإذا وجد أن الدليل غير كافٍ، أطلق المتّهم، وإن احتاج الأمر إلى مزيدٍ من الوقت حَبَسَ المتّهم، وله أن يوكلَ من يقوم باستيفاء التحقيق إن أراد ذلك[1]. كان الوالي أو الحاكم هو من يقوم بمهمة والي الجرائم باعتبارها تدخل في ولايته العامة، ثم أُعطيَت لصاحب الشرطة ثم استقلّ صاحبها للنظر في الجرائم فقط.

وهكذا فقد انتقل النظر بالمظالم من رهبة السلطان، وانتهى إلى أن أصبح سلطةً محدّدة الخصائص وتقوم بـ:

- مرحلة التحقيق الابتدائي وتتحرك من تلقاء نفسها أو بطلبٍ من الأفراد.
- إقامة الدعوى بأن يوقِّع الناظر في المظالم حكم القاضي أو يُلزم الخصمين بالصلح.
- عبء تنفيذ حكم القاضي أو حكم المحتسب إذا عجز هذان عن تنفيذ أحكامهما.

وإن صحَّ أن بعض الخلفاء ممّن ندبوا أنفسهم لنظر المظالم قد خرجوا عن دور النيابة العامة، فذلك لأنهم خلفاء المسلمين ولا حرج عليهم بأن يقضوا بين الناس بما أنزل الله[2]. ومن ناحيةٍ أخرى فإن عبد الملك بن مروان كان إذا نظر في المظالم أحالها إلى قاضيه ليقضيَ فيها بحكم الشريعة.

وإذا كان لديوان المظالم حقُّ إحالة الدعوى إلى القضاة أو المحتسبين للحكم فيها، فإن ذلك لا يعني أنه تخلّى عن اختصاصه الأصيل.

ب- النيابةُ العامةُ الإدارية:

النيابةُ العامةُ الإدارية هيئةٌ مستقلةٌ مهمتها التحقيق فيما يحال إليها من الجهات المختصة، وأُنشئَت في مصر في العام ١٩٥٤ ثم وُسِّعت صلاحياتها في العام ١٩٥٨، واختصاصاتها هي:

- إجراءُ الرقابة والتحريات اللازمة للكشف عن المخالفات المالية والإدارية.
- فحصُ الشكاوى التي تحال إليها من الجهات الرسمية عن مخالفة القانون والإهمال الوظيفي.

---

(١) محمد توفيق ماهر عويضة، الكفاح ضد الجريمة في الإسلام، القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، لات، ص ٣٥.

(٢) عبد الوهاب العشماوي، الاتهام الفردي أو حق الفرد في الخصومة الجنائية، رسالة دكتوراه، جامعة فؤاد الأول، ١٩٥٣، ص ٣٤٢.

- إجراءُ التحقيقات في المخالفات الإدارية والمالية التي تحال إليها من الجهات الإدارية وفيما تتلقّاه من شكاوى الأفراد والهيئات التي يُثبِت الفحص جدِّيّتها.

- مباشرةُ الدعوى أمام المحكمة التأديبية.

ويتّضح من هذه الاختصاصات أنها قريبةُ الشبه ببعض ما كان يقوم به ديوان المظالم من التحرّي والتفتيش والتحقيق في الشكاوى ضدّ الولاة وجباة الضرائب.

ثالثاً: محكمةُ المظالم كجهةِ قضاءٍ إداري[1]:

أ- اختصاصاتُ ديوان المظالم

يباشرُ ديوان المظالم وظيفةً إداريةً ووظيفةً قضائيةً تشبه ما يقوم به القضاء الإداري في عصرنا الحديث، واختصاصاته هي:

- النظرُ في تعدّي الولاة على الرعية.
- النظرُ في جور الجباة فيما يجبونه من الأموال.
- النظرُ فيما أثبته كتّاب الدواوين على خلاف الحقيقة.
- النظرُ في تظلّم المستخدمين من نقص حقوقهم أو إجحاف النظر إليهم.
- النظرُ في الأوقاف العامة (الخيرية) ومراعاة صرفها كما حدّدها الواقف.
- النظرُ فيما عجز عنه ولاةُ الحسبة في المصالح العامة.
- تنفيذُ أحكام القضاة في حال تعذَّرَ عليهم تنفيذها لعلوِّ قدر المحكوم عليه.

ب- اختصاصاتُ مجلس شورى الدولة:

- دعوى إبطال القرارات الإدارية بسبب تجاوز حدِّ السلطة.
- دعاوى الموظفين العموميين.
- محكمة استئنافٍ أو تمييزٍ لقراراتٍ صادرةٍ عن هيئاتٍ إداريةٍ ذاتِ صفةٍ قضائية.
- الاختصاصاتُ بنصٍّ خاص:
  - القضايا المتعلقة بالضرائب والأشغال العامة.
  - المنازعات الخاصة بالبلديات وانتخاب مجالس البلديات.

---

(١) عطية مشرفة، القضاء الاداري في الاسلام، م.س، صص ١٤٢-١٤٣.

- دعاوى التعويض المرفوعةُ ضد أشخاص الإدارة العامة.
- المنازعات المتعلّقة بالعقود الإدارية.
- المنازعات المتعلقة بطلبات الترخيص للمحلات الخطرة[١].

رابعاً: مقارنةُ ديوان المظالم بنظام الأمبودسمان Ombudsman[٢]:

كلمة Ombudsman هي كلمةٌ سويديةٌ تعني المفوَّض، وتُطلَق على شخصٍ مكلّفٍ من البرلمان بمراقبة الإدارة والحكومة، لذلك كانت مهمّته وسطاً بين الرقابة البرلمانية والرقابة القضائية.

أ- نشأة نظام الأمبودسمان:

استُحدِثَ هذا النظام في السويد في دستور العام ١٨٠٩ بغرض التوصّل إلى تحقيق التوازن بين المجالس التشريعية والسلطة التنفيذية. ونصَّ على أن يكون اختياره بواسطة ٤٨ عضواً من البرلمان (٢٤ من كلٍّ من مجلس النواب ومجلس الشيوخ)، وبمشاركةٍ من بعض كبار رجال القانون المشهود لهم بالكفاءة والنزاهة، وممثّلين عن الأحزاب المختلفة لإبعاد صفة الانحياز لأحد التيارات الحزبية. ثم تطور هذا النظام في السويد حتى أصبح يلقّب بحامي المواطنين، أي أنه الشخص المعنوي الذي يلجأ إليه المواطنون، طالبين حمايته وتدخُّله إذا ما صادفتهم مشاكل أو صعوباتٌ مع الحكومة أو الجهات الإدارية. وقد أنشئَ هذا النظام في الدانمرك أيضاً سنة ١٩٥٣، وانتشر في فنلندا ونيوزيلندا والمملكة المتحدة. أمّا اختصاصاته فهي في ثلاثة مجالاتٍ: الإدارة والجيش والقضاء.

والأمبودسمان لا يتبع البرلمان، إذ بعد تعيينه يصبح مستقلاً، يقدّم للبرلمان تقريراً سنوياً عن نشاطه كما يقدّم تقاريرَ عن القضايا الهامة[٣].

ب- اختصاصاته:

على الرغم من أن نظام الأمبودسمان يشمل نشاط الإدارة، غير أنه يواجه في هذا المجال صعوبتين:

الصعوبة الأولى تخصّ الوزراء أنفسهم، حيث إن نظام الأمبودسمان لا يستطيع مراقبة

(١) محي الدين القيسي، مبادئ القانون الاداري، بيروت: منشورات الحلبي، ١٩٩٩، ص ١٥٣.

(٢) حاتم علي جبر، نظام المفوض البرلماني في أوروبا، مقال بمجلة مصر المعاصرة، العدد ٣٤٦، سنة ١٩٧١.

(٣) Braibant, le contrôle juridictionnel, institut-international d’administartion publique, paris, 1968-1969, p.125.

نشاط الوزراء، فالوزير يخضع لرقابة البرلمان في حين أن عمل الأمبودسمان يراقب الإدارة ولا يتدخل في السياسة.

والصعوبة الثانية هي في أن رقابة الأمبودسمان تمتدُّ إلى الهيئات المحليّة، إذ تُشكّل مراقبته لها عدواناً على استقلالها. على أن الأمبودسمان السويدي لم يكن مأذوناً له مراقبة الهيئات المحلية إلا في سنة ١٩٥٧. كذلك الأمر في إنكلترا حيث لا يستطيع المبودسمان مراقبة الهيئات المحلية إلى اليوم.

١- الجيش[١]:

أنشئ في السويد في العام ١٩١٥ جهاز الأمبودسمان العسكري الذي يُكمل عمل الأمبودسمان العادي، ويتولّى الرقابة على الإدارة العسكرية، وضمان حقوق الجنود، ومراقبة تنفيذ المراسيم، ومراقبة المحافظة على الحريات العامة، ومراقبة الإنفاق.

٢- القضاء[٢]:

أُخِذَ في السويد بمبدأ رقابة الأمبودسمان للقضاء بسبب ارتباط القضاء بالمَلِك، وخوفِ المشترعِ من تأثيرهِ على القضاء والإخلال بحقوق المواطنين. وبذلك تمّ الاستغناء عن نظام مخاصمة القضاة، ومنع الأفراد من رفع الدعاوى ضدهم، والاكتفاء بمنح هذا الحق للأمبودسمان الذي يقوم بجولاتٍ تفتيشيةٍ على المحاكم ويتأكّد من عدم مرور وقتٍ أطولَ من اللازم بين الاتّهام والمحاكمة، ويلتقي بالمسجونين ويستمعُ لشكواهم، ويسألُ عن الأخطاء المرتكبة من قبل القضاة، كالتأخير في السير في الدعوى بدون مبرِّرٍ، والأخطاء الإجرائية، وعدم احترام واجبات الوظيفة، والإخلال السلوكي في العمل. كذلك يسأل عن الأحكام الصادرة خلافاً للقانون. ومراقبتُهُ لجهات القضاء ليست رقابةً مشروعيةً فقط ولكن يمكن أن تكون رقابةَ ملاءمةٍ[٣].

ج- سلطةُ نظام الأمبودسمان:

لأن نظام الأمبودسمان لا يملك سلطة إصدارِ قرارٍ، بل يتوسّط ويطلب من الإدارة أن تغيّر موقفها أو تعدّل قرارها، فهو يُسَمَّى: قضاءُ التأثير، حيث إنه يستعملُ سلطته الأدبية ولا يستطيعُ أن يتّخذَ قراراً أو يُدينَ إدارةً أو يُلغيَ قراراً أو يوقِّعَ جزاءً على موظّفٍ. وسلطاته هي الآتية:

(١) Ibid., p.126.

(٢) ليلى تكلا، الامبودسمان، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٩١، ص ٢٥.

(٣) Braibant, op.cit, p.163.

- سلطةُ الاتهام:

يستطيع أن يقدّم أيَّ موظّفٍ أو قاضٍ للمحاكمة، والقضاء هو الذي يُصدر القرارَ بحقّه. وعليه، فسلطةُ الأمبودسمان هي سلطةٌ اتّهاميةٌ تشبه وظيفةَ النائب العام في النظام الفرنسي. والأمبودسمان يملك سلطة اتّهام القُضاة في السويد وفنلندا(١).

- توجيه ملاحظات:

يستطيع أن يوجّه ملاحظاتٍ إلى الإدارة بما يجب عليها عمله، وهذه الملاحظات وإن لم تكن ملزمةً قانوناً، إلا أنّ الإدارة تستجيب إليها لأحقيّتها ولشخصية الأمبودسمان.

تقديم تقريرٍ للبرلمان لمناقشته علناً. وهذه الوسيلةُ فاعلةٌ لأن الإدارة لا تحبّ أن تكونَ محلَّ مساءلةٍ أمام البرلمان، وقد تتلقّف وسائلُ الإعلام هذه الاتهامات وتنشرُ المناقشاتِ والانتقاداتِ الموجّهةَ للإدارة.

د- تقييمُ نظام الأمبودسمان:

- حسناته:

- مجانيٌّ ولا يتطلّب إجراءاتٍ محدّدةً. بدائيٌّ يعيد إلى الأذهان ما كان يجري في أوروبا في القرون الوسطى عندما كان الشعب يخاطب الملك بعريضةٍ، ويتّخذ الملكُ الإجراء الذي يريده، دون أن يُفصَلَ في هذه العريضة بواسطة القضاءِ، ودون أن تكون هناك ضمانةٌ للتصرّف إزاءها.

ونستغرب أن نرى في بلادٍ صناعيةٍ متقدّمةٍ جداً كالسويد، هذه الظاهرة البدائية تتطوّر على الصعيدين القانوني والإداري، وأن هناك مواطنين يتردّدون في الالتجاء إلى القضاء، لأنه يتطلّب إجراءاتٍ وشكليّاتٍ ويفضّلون استعمالَ وسيلةٍ أكثرَ سهولةً حتى لو كانت الضمانات التي تتيحُها أقل.

- ومن الحسنات أيضاً أن الأمبودسمان على خلاف القاضي الإداري، يمكنه أن يراقب موضوع الملاءمة ولا يقتصر دوره على مراقبة المشروعية فقط.
- للأمبودسمان دورٌ هامٌّ فيما يخصّ الحرياتِ الفردية، لأنه يراقبُ كلاً من الإدارة والقضاء على السواء.

أما عوامل نجاح هذا النظام فهي أنه نشأ في البلاد التي لها تقاليدٌ برلمانيةٌ عريقةٌ،

(١) Ibid. p.167.

فالأمبودسمان هو ممثل البرلمان ويستمدُّ نفوذَه الأدبيَّ من سلطة البرلمان. لذلك فإن الأمبودسمان غير موجودٍ في الدول التي لا يملك البرلمان سلطةً كبيرةً فيها، وإذا وُجد، فإنه لا يلعب دوراً مؤثراً. ومن هنا كانت نشأتُه في إسكندنافيا وانتقاله الى أم البرلمانات بريطانيا، ولاحقاً أوجدت فرنسا نظاماً مماثلاً هو وسيط الجمهورية.

والأمبودسمان ينجح في بلدٍ صغيرٍ نسبياً حيث يستطيعُ الوصولَ إلى مراقبة مختلف الأجهزة الإدارية والعسكرية[1] والقضائية، ونجاحه أقلُّ في بلادٍ كبيرةٍ مثل: فرنسا وألمانيا، وقد يستوجب زيادة عدد من يقوم بالمهمة، وقد أصبح الآن عدد المفوّضين البرلمانيين ثلاثةً في السويد.

- **عيوبه:**

من عيوب هذا النظام أنه ليس مُلزَماً باتخاذ إجراءٍ معيّنٍ في الشكوى، ففي حين أن القاضي مُلزَمٌ دائماً بفصل النزاع المقدّم إليه وبحسب المصادرِ القانونية المعتَمَدة، فإن الأمبودسمان يفصل في الشكوى كما يريد، شأنه في ذلك كما في جهة الإدارة، فهو قد يحفظ الشكوى دون أيّ إجراءٍ، وإذا اتّخذَ إجراءً فليس مُلزَماً بتسبيبه.

والأمبودسمان ليس مُلزَماً بإصدار قرارٍ، وهذا أبرزُ مظاهرِ ضعفِ هذا النظام. لذلك عارضه الموظفون بوصفِهِ مشرفاً عليهم، وكذلك البرلمانيون لأنهم رأوا فيه منافساً لهم. وقد لاقى هذا النظام نجاحاً في الدول الفيدرالية التي تعاني من مشكلة الأقليات حيث يستطيع الأمبودسمان أن يلعبَ دوراً لحمايتهم، ومن هنا كان ذلك من مبرِّرات إنشائِهِ في بعض البلدان كقبرص[2].

هـ- المقارنةُ بين نظام الأمبودسمان وولاية الحسبة ونظام المظالم:

يتّفق نظام والي الحسبة في الإسلام مع نظام الأمبودسمان أو المفوض البرلماني في أن كلاً منهما يسعى لتحقيق سيادة القانون وحماية حقوق الإنسان، واستقلالِهِما وعدم تبعيّتهما للسلطة التنفيذية، كما يتّفقان في الحقِّ المخوّل لكلٍّ منهما في رفع الدعوى. كما أن كلاً من النظامين يعتمد على شخصية المفوض أو المحتسِب[3].

ويختلفُ النظامان في أن البرلمان يختار الأمبودسمان أو المفوض البرلماني، أما والي الحسبة فيتمّ تعيينه من قبل الخليفة.

---

(١) Ibid., p.169.

(٢) Ibid., p.170.

(٣) ليلى تكلا، الأمبودسمان، م.س، ص ١٧٠.

وللمحتسب أن يفصلَ في الحقوق ويزجر أو يرفع الضرر، أما المفوض البرلماني فليس له إلغاءُ القرارِ المشكوِّ منه، بل له أن يقدّم الموظّفَ الذي ارتكب الخطأ إلى القضاء.

أما الفرق بين مجلس الدولة ونظام الأمبودسمان فيتلخّص بأن مجلس الدولة جهةٌ قضائيةٌ تفصل في المنازعاتِ الإداريةِ مع اختصاصاتٍ أخرى كالفتوى والتفسير. أما الأمبودسمان فليس جهةً قضائيةً، بل هو جهةٌ للتأكد من حسن سير العمل الإداري وعدم غبنِ المواطن، والعمل على تعديلِ القانونِ إذا أظهرَ قصوراً أو تعارضاً، وكلّ ذلك بلا إجراءاتٍ معقّدةٍ أو مصاريف.

أما مقارنة نظام ديوان المظالم بنظام الأمبودسمان، فإنه وإن كان الأخير معيّناً من قبل السلطة التشريعية الممثّلة للشعب، فإن والي المظالم معيّنٌ من قبل الخليفة الذي سبق أن أَخَذَ البيعة من الشعب.

وإذا كانت للأمبودسمان سلطة التفتيشِ والبحثِ والتحقيقِ، فهذه السلطات كلّها لديوانِ المظالم، يُضاف إليها أنه ليس هناك شخصٌ بمنأى عن رقابة ديوان المظالم، حتى الخليفة نفسه فيمكن أن يُقاضى أمام ديوان المظالم، في حين أن التاج والوزراء وأعضاء البرلمان والأفراد العاديين (غير عمال الادارة) يخرجون عن سلطة الأمبودسمان.

والأمبودسمان لا يستطيع أن يوقع عقوبةً بالموظّف المختصِّ، وكلُّ ما يستطيعه هو أن يحيلَه للمحاكم التأديبية أو الجزائيّةِ، بيد أن ديوان المظالم يستطيع معاقبةَ الموظّف المذنب.

والأمبودسمان لا يستطيع توجيه أوامر للإدارة أو أن يحلّ محلّها، في حين أن ديوان المظالم يستطيع إلغاء القرار أو التصرّف الظالم، ويصحّحُ الوضعَ بإصدارِ القرارِ العادلِ وينفّذُهُ، ويعاقب مصدرَ القرار ويعوّض على من أصابه الضرر.

الخاتمة

تطوَّر القضاء الإداري في الدولة الإسلامية من عهد الخلفاء الراشدين، حيث كانت الدعوةُ جديدةً وكان المسلمونَ ملتزمين بأهدافِ الشريعة الغراء، إلى العهود اللاحقةِ حيث ظهرت الحاجة لديوانٍ متخصصٍ بالرقابة على أعمال الإدارة. وكان الظن أن مجلسَ الدولة الفرنسيَّ هو رائدٌ في هذا المجال وأنه ليس له سابقٌ في التاريخ. وممّا يبعث على الدهشة هو أن صلاحياتِ مجلس الدولة الفرنسي أو مجلس شورى الدولة اللبناني هي دون الصلاحيات التي كانت لديوان المظالم الإسلامي، وأن الأمبراطورية الإسلامية عرفت نوعاً من الرقابة

على أعمال الإدارة منذ أكثَرَ من أربعَة عشَرَ قرناً، في حين أن مجلسَ الدولةِ الفرنسيَّ لم يتجاوز عمره قرنين من الزمن.

كان ديوان المظالم يقوم بما يقوم به اليوم القضاء الإداري أو النيابة العامة أو نظام الأمبودسمان، لا بل إنه، ولتحقيق العدالة، يفوق في فاعليّتِهِ كلَّ ما يستطيعه الأمبودسمان، ولعلّ طموحَ الأخير أن يبلغَ مبلغَ ديوان المظالم. كما أنه قرّر مبادئ تفوق المبادئ القضائية الحديثة، نذكر منها، أنّه:

- لم يقف عند حدٍّ الاقتصاص ممّن وقعَ منه الاعتداء، بل امتدَّ إلى صاحب السلطان ذاته.
- حرّمَ الهدايا على الولاة وعلى كلّ التابعين لهم.
- لم يحابِ أقارب الخليفة.
- لم يستغل موظفي وأموال المسلمين في أغراضٍ خاصة.
- أخذ بإقرارات الذمّة المالية.
- نصّ على أن الأراضي والأموال المغتصبة لا تُكتسبُ بالتقادم.
- ردّ كلَّ النفقاتِ التي تكبّدها المتظلِّم للوصول إلى حقّه.
- أعاد الحال إلى ما كانت عليه ولو في الحرب.
- ساوى بين المسلم والذمِّي.

وبذلك يكون ديوان المظالم قد سبقَ القضاء الاداريَّ بقرونٍ طويلةٍ، ومن هنا لا بد لنا اليوم من أن نتعرّف إلى جذور القضاء الإداري في عالمنا الاسلامي، أعني ديوان المظالم الذي بدأ مع ظهور الإسلام وتجاوزت فاعليّته أحياناً ما يقدِّمه اليوم القضاء الإداري من حمايةٍ لحقوق الناس وحريّاتهم.

الافتراق بين الدين والعصبية المذهبية
مقاربة إسلامية

أ. د. محمد شقير

عميد كليّة الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية في لبنان

ينزل الدين خالصاً من عند الله ويهدف إلى تطهير المجتمع من الأفكار والمفاهيم والسلوكيات والأنماط التي تتنافى وقيم الرحمة والعدالة والخير... وبعد أن ينجح في إزالتها او كبتها، كلها أو شيء منها؛ فإن الذي يحصل، ولو بعد حين، أن بعضاً من تلك المفاهيم أو الأنماط الثقافية ما يلبث أن يعود بعد أن خَبَتَ لبرهةٍ من الزمن، والسبب أنه أمكن للدين أن يحاصر هذه المفاهيم والأنماط، ان يكبتها، - كثقافةٍ اجتماعيةٍ عامةٍ - لكنها بقيت كامنةً في بعض النفوس، وعندما تجد ظرفاً مناسباً لها تعود، لكن هذه المرة بلباس الدين ولغته، لأن الثقافة العامة التي تخيم على المجتمع – هذه المرة - هي ثقافةٌ دينيةٌ، واللغة المستخدمة دينيةٌ، كما الأدوات المفاهيمية المتداولة.

١ - العصبية والجاهلية: تلبس الدين ومفارقته:

هذا هو بالضبط حال العصبية المذهبية في عالمنا الإسلامي اليوم، فالإسلام إنتماءٌ خالصٌ لله تعالى قبل أي شيءٍ آخر، ولذا كان من أهم أهدافه كنس العصبية الجاهلية بما هي سُنَّة إبليس وفعله، وبما هي تعالٍ موهومٌ، وبما هي دعوة تفاصلٍ، وبما هي انتماءٌ إلى جاهلياتٍ مصطنعةٍ تُعلي من شأنها، وتقدمها على أيِّ اعتبارٍ دينيٍّ وإلهيٍّ.

الجاهلية اليوم – كما بالأمس- تلتف على الدين والاسلام، هي لم تنعدم، وإنما بقيت كامنةً في النفوس، تنتظر لحظتها، وتريد أن تختار لباسها الذي يمنحها مقبوليةً ما في البيئة التي تريد أن تُسوِّق نفسها فيها، بل ومشروعيتها أيضاً.

هي اختارت اليوم لباس المذهبية، لأنه ينطق باسم الدين ويتحدث لغة محمدٍ(ص)، اللغة

التي يألفها ويتأثر بها كثيرٌ من الناس. لكنها عصبيةٌ، بل هي عصبيةٌ جاهليةٌ، إنها دعوة الجاهلية بأبشع صورها وأسوأ معانيها، لأن العصبية هذه المرة تستفيد من طاقة الدين وقدرته على التأثير والتحريض، الدين الذي إن أُحسِنَ فهمه وتطبيقه فهو طاقةٌ خيّرةٌ وبنَّاءةٌ، أيّما خير وبناء، واذا أسيء فهمه وتطبيقه فهو طاقةٌ مدمرةٌ وهدامةٌ، أيّما تدمير وتهديم، والشاهد في يومنا ليس بقليل.

إن أدنى مقارنةٍ اليوم بين الخطاب المذهبي ذي المضمون الجاهلي وبين ما جاء في كتاب الله تعالى، تُظهر بوضوحٍ إلى أي مجالٍ ينتمي هذا الخطاب، الذي يُقدَّم اليوم باسم الدين والإسلام، وهذا بعضٌ منها:

- القرآن الكريم ينهى عن التنازع، والخطاب المذهبي يدعو إليه.

- القرآن الكريم يتحدّث في الأمة الواحدة، والخطاب المذهبي الأمم لديه بعدد المذاهب.

- يدعو القرآن الكريم إلى عدم التفرقة والخطاب المذهبي يدعو إليها.

- يجعل القرآن الكريم الإصلاح (السلام) أصلاً في العلاقة بين طوائف المؤمنين، والخطاب المذهبي يجعل الحرابة والصراع أصلاً.

- يدعو القرآن الكريم إلى عدم الاستكبار، والخطاب المذهبي خطابٌ متعالٍ.

- يدعو القرآن الكريم إلى نبذ العصبية، والخطاب المذهبي خطابٌ عنصريٌّ.

- يدعو القرآن الكريم إلى المشتركات (كلمة سواء)، والخطاب المذهبي يُلغي كل مُشتَرَكٍ.

- المفاهيم القرآنية مفاهيم بناءةٌ (الخير..)، والمفاهيم المذهبية ذات بعدٍ هدّام.

- يدعو القرآن الكريم إلى الرحمة في العلاقات الداخلية وغيرها، والخطاب المذهبي يبني علاقته على الشدة والعنف..

- يدعو القرآن الكريم إلى التفاعل الحضاري والإنساني والاجتماعي...(لتعارفوا)، والخطاب المذهبي الممارَسُ، خطابٌ انطوائيٌّ، انغلاقيٌّ، غير تواصليٍّ، وغير قادرٍ على التأسيس لأي تفاعلٍ حضاريٍّ أو تقدمٍ علميٍّ أو تطورٍ اجتماعيٍّ وما شابه.

- حتى على مستوى الشكل والعناوين، للقرآن الكريم تسمياته «هو سمَّاكم المسلمين»[١] وللخطاب المذهبي تسمياته المختلفة...

(١) سورة الحج، الآية ٧٨.

إلى غير ذلك من المفارقات.

إن الاستنتاج البسيط الذي يمكن التوصل إليه، هو أن الخطاب المذهبي المُمارَس اليوم، هو خطابٌ ذو مضمونٍ جاهليٍّ وسماتٍ جاهليةٍ واضحةٍ، يتوسل اللغة الدينية، ليروِّج لنفسه، ويستقطب بسطاء الناس، ويضلل الكثيرين. ولكن أدنى مقارنةٍ بين مفاهيمه ومفرداته من جهة، وبين ما جاء في القرآن الكريم وسنة الرسول(ص) من جهةٍ أخرى، يُبيِّن حجم المفارقات الكبير بينهما، ويُظهر أنها محاولة تلطٍّ باسم الإسلام، وأنها محاولةٌ جاهليةٌ للتسلل إلى المجتمعات الإسلامية باسم الدين - ولنعترف أنها نجحت إلى حدٍّ ما في تضليل العديد من البسطاء وغيرهم والتغرير بهم - وهو ما يتطلب:

١- إعادة تظهير الدين خالصاً من القيم والمفاهيم الجاهلية.

٢- تجريد الخطاب المذهبي من أية مشروعيةٍ دينيةٍ أو إسلاميةٍ مدَّعاة.

٣- إجراء مقارناتٍ بين مفردات الخطاب المذهبي، وبين المصادر الإسلامية الأساسية (قرآن، سنة).

٤- إظهار حجم التناقض بين الإسلام والخطاب المذهبي.

٥- تبيان المخاطر والأضرار التي سببها هذا الفكر والخطاب في التاريخ والحاضر.

وقبل أي شيءٍ، المطلوب وضع استراتيجيةٍ عامةٍ وشاملةٍ، يتعاون فيها جميع المخلصين والواعين من الملتزمين بالقيم الدينية والإنسانية، حتى لا تُعطى مواجهة هذا الخطر الداهم بالمجتمعات الإنسانية عامةً والإسلامية بشكلٍ خاصٍّ، بعداً مذهبياً أو طائفياً، يؤدي إلى مذهبتها وإفشالها.

إن المشروع الهادف إلى إحياء العصبيات الجاهلية، وإرجاعنا إلى عصور الظلام والتخلف هو مشروعٌ يستهدف المجتمع الإنساني بجميع أطيافه، والمجتمعات الإسلامية بوجهٍ خاصٍّ، ولذا ينبغي أن يكون العلاج علاجاً شاملاً يتكاتف فيه الجميع، لأن نار العصبية إذا فشت أحرقت، فهي لا دين لها، ولا عقل، ولا قيم، فالعقل المذهبي ذو البعد الجاهلي، لم يفهم الدين بشكلٍ صحيحٍ فيحسن تطبيقه، ولا يعي الواقع فيحسن التعامل معه.

كما ينبغي الالتفات إلى مخاطر توظيف هذه العصبية في أي خلافٍ سياسيٍّ أو غيره، لأنه يُفسد أكثر مما يُصلح، ويحرق أكثر مما يورق، حتى لا نكون كالساعي على الجار بالنار، لا جار أبقت، ولا ديّار حمت..

٢- مفهوم العصبية في الاسلام:

لم تكن مواجهة الإسلام مع الجاهلية مواجهةً لتستثني في جانبها الثقافي والفكري، جملةً من المفاهيم التي تنتمي إلى منظومة الثقافة الجاهلية، حيث عمل الإسلام على نقد تلك المفاهيم، من أجل اعادة إنتاج بديلٍ لها ينسجم مع رؤيته الكونية، ومن تلك المفاهيم مفهوم العصبية.

عرض القرآن الكريم نموذجاً لعصبيةٍ ساهمت في رسم مسار الخليقة وموطن البشرية، ألا وهي عصبية إبليس، حيث يشير الإمام علي(ع) في نهج البلاغة إلى هذه القضية فيقول: «فافتخر على آدم بخلقه، وتعصَّب عليه لأصله، فعدوُّ اللّه إمام المتعصبين، وسلف المستكبرين، الذي وضع أساس العصبية...»[١].

ثم يقدم بياناً للعصبية يبرز فيه منشأها فيقول:

«ولقد نظرت فما وجدت أحداً من العالمين يتعصب لشيءٍ من الأشياء إلا عن علةٍ تحتمل تمويه الجهلاء، أو حجةٍ تليط بعقول السفهاء، غيركم؛ فإنكم تتعصبون لأمرٍ، ما يعرف له سببٌ ولا علَّةٌ، أما إبليس فتعصَّب على آدم لأصله، وطعن عليه في خلقته، فقال أنا ناريٌّ وأنت طينيٌّ، وأما الأغنياء من مترفة الأمم فتعصَّبوا لآثار مواقع النعم، فقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين»[٢].

ولذا ورد عن رسول اللّه(ص): «من كان في قلبه حبَّةٌ من خردلٍ من عصبيةٍ بعثه اللّه يوم القيامة مع أعراب الجاهلية»[٣].

إذن العصبية قيمةٌ خلقيةٌ سلبيةٌ تنتمي إلى منظومة القيم الجاهلية، ولقد حاول الإسلام جاهداً كنسها أو إفراغها من مضمونها، الذي ينتمي إلى أي مظهر من مظاهر الدنيا وعالم المادة (عرق، جنس، لون، منطقة، طبقة...) ومحاولة ملئها بمضمونٍ آخر، يحيلها إلى مفهومٍ آخر، بغضِّ النظر عن التسمية والتعبير.

ولذا يقول الإمام علي(ع): «فإن كان لا بد من العصبية، فليكن تعصُّبكم لمكارم الخصال ومحامد الأفعال، ومحاسن الأمور، التي تفاضلت فيها المجداء النجداء من بيوتات العرب، ويعاسيب القبائل بالأخلاق الرغيبة والأحلام العظيمة»[٤].

---

(١) الإمام علي(ع)، نهج البلاغة، ج٢، قم: انتشارات هجرت، ١٣٨٧ هـ، ص٢٨٦.

(٢) م. ن، ص ٢٩٥.

(٣) الكليني، الكافي، ج٢، طهران: دار الكتب الاسلامية، ١٣٦٥ هـ، ص ٣٠٨.

(٤) الإمام علي(ع)، نهج البلاغة، ج٢، م. س، ص ٢٩٥.

ولقد رأى الإسلام أن العصبية تعبيرٌ عن حالة الفخر والكبر والحمية والاستعلاء كمرضٍ نفسيٍّ، والتي ما إن تأخذ بعداً اجتماعياً حتى تتمظهر في عصبيةٍ عرقيةٍ أو مناطقيةٍ أو طبقيةٍ وما سوى ذلك، لتشير إلى حالةٍ غير سويةٍ تكمن في البعد النفسي الاجتماعي، الذي تمظهرت فيه هذه العصبية أو تلك.

من هنا فإن العصبية تُعبِّر عن أوضاعٍ غير سويةٍ في القيم الأخلاقية السائدة، وفي المحتوى النفسي لهذه البنية الاجتماعية أو تلك، وعن أكثر من خللٍ خلقيٍّ منها؛ وهو ما يؤدي إلى ولادة العصبية التي تسعى إلى التعبير عن نفسها بمفاهيم مصطنعةٍ، لا تملك بعداً واقعياً أو حقياً (نسبة إلى الحق) يُبرِّر نشوءها ووجودها.

هنا قد يكون مناسباً تقديم مقاربةٍ فلسفيةٍ لمفهوم العصبية، باعتبار أنه يبتنى على أساسٍ غير واقعيٍّ (بالمعنى الفلسفي)، ليس على مستوى الظواهر التي تنتمي إلى مقولات المادة (جنس، لون...)، وإنما على مستوى صدقية التلازم بين هذه الظواهر المادية، وبين النتائج المعرفية التي يراد لها أن تؤسس لثقافة العصبية، فمن قال إن اللون كظاهرةٍ ماديةٍ يُبرِّر إيجاد ثقافةٍ عصبويةٍ ترتكز عليه، ومن قال إن العرق يُبرِّر ايجاد عقيدةٍ عصبويةٍ تنتمي إليه؟ وهكذا الأمر بالنسبة إلى كل المواد العصبوية التي تُتَّخذ كذرائع للقيام بتأسيسٍ عقديٍّ ثقافيٍّ لوباء العصبية ودائها.

نعم، الأمر كما أسلفنا، يتجاوز في عمقه هذه الظواهر المادية لتمتد جذوره إلى طبيعة النفس البشرية، التي قد تطغى فتميل إلى الكبر والفخر والاستعلاء، فما أن يأخذ دور أحدهم بعداً اجتماعياً، حتى يحتاج إلى أن يتمسك بجملةٍ من المواد العصبوية والظواهر المادية، ليتخذها أساساً لبناء ثقافته العصبوية، والتي قد تقوم على أساسٍ من القبيلة أو العائلة أو المنطقة أو القوم وغير ذلك.

ولذلك إن كان هناك من يُفرِّق بين عصبيةٍ مذمومةٍ وأخرى ممدوحةٍ في الإسلام، كالتعصب للحق، فإن ذلك في واقع الأمر إشارةٌ إلى مضمونٍ يخالف حقيقة العصبية وجذورها، كما يقول الإمام علي(ع): «فتعصَّبوا لخلال الحمد من الحفظ للجوار، والوفاء بالذمام، والطاعة للبرّ، والمعصية للكبر...»[1]، فالتمسك بهذه الفضائل والمكارم والقيم يؤدِّي إلى إنتاج ثقافةٍ لا عصبويةٍ بالمعنى المصطلح.

وعليه يمكن القول إن الرؤية الإسلامية تستثني التعصب للحق، ليس فقط بالمعنى القيمي، بل أيضاً بالمعنى الفلسفي والمعرفي، حيث إن المراد بالحق هنا كل واقعيةٍ تُبرِّر

(١) م.ن. ص.ن.

مفهومي الولاء والانتماء، أي تُقدِّم تسويغاً معرفياً للربط بين حقيقةٍ ما، وبين الشعور بالانتماء إلى تلك الحقيقة والتثبت بها.

ومن هنا يصح القول إن مفهوم العصبية الذي ينبذه الإسلام، هو المفهوم الذي يرتكز على أية ظاهرةٍ ماديةٍ أو تاريخيةٍ تتعدى إطار الحق بالمعنى المعرفي، في حين أن مفهوم العصبية الذي يدعو إليه الإسلام هو مفهوم يرتكز على أساسٍ معرفيٍّ، أي على فكرة الحق - الحقيقة، وهي فكرةٌ تحمل بنفسها نتيجة الشعور بالانتماء لها والولاء لمعانيها، لأن منظومةً فكريةً تقوم على أساس الحقَّانية (الحق)، سوف تستولد بشكلٍ منطقيٍّ شعوراً بالانتماء والولاء لكل ما يكون أكثر حقَّانيةً، وأشد في الحق (بالمعنى الوجودي)، أي للّٰه تعالى، ولكل المفاهيم والقيم التي تحمل تبريرها المعرفي في تلك المنظومة. وفي هذا يقول الإمام علي(ع): «فإن كان لابد من العصبية فليكن تعصُّبكم لمكارم الخصال ومحامد الأفعال ومحاسن الأمور»[١].

لكن إذا تجاوزنا هذا البعد الفلسفي في مقاربة مفهوم العصبية إلى البعد الاجتماعي، يصح القول هنا إن الدين الذي حارب العصبية، واعتبرها تنتمي إلى ثقافة الجاهلية قد يتحول بنفسه - إن أُسيء فهمه - إلى منتج لعصبياتٍ تقوم على الأساس نفسه، وإن كانت من نوعٍ آخر، طائفيةً ومذهبيةً ولربما سياسيةً وحزبيةً... بل قد يُولِّد حدّةً في العصبية لا نجدها في مكانٍ آخر، باعتبار أن مفهومي الانتماء والولاء هنا قد أخذا بعداً قداسوياً تفتقده بقية العصبيات الاجتماعية وغير الاجتماعية.

٣- الحقيقة الدينية بين الفهم والممارسة

هل تكمن المشكلة هنا في الدين أم في المُتديِّن، وهل هي في الحقيقة الدينية أم في فهم تلك الحقيقة؟ لأنه ليس أمراً مقبولاً ومستساغاً أن ينقلب الشيء إلى ضده، وأن يقود إلى خلاف هدفه عندما يتموضع في الإطار الاجتماعي.

ما ينبغي قوله إن المشكلة هي فهم البعض للدين وحقيقته، وأيضاً في سوء تطبيقه للقيم والمفاهيم الدينية. لأن الدين قبل أي شيءٍ آخر هو انتماءٌ معرفيٌّ - عقديٌّ، وهو علاقةٌ باللّٰه تعالى، وكل القضايا الدينية الأخرى يجب أن تُفهم من خلال ذلك الأساس، لكن ما يحصل أن البعض بدل أن يفهم الدين فهماً صحيحاً يؤدي إلى كنس كل تلك العصبيات المصطنعة، أو التخفيف من حدتها، فإنه يحاول أن يُسقِط عصبياته على الدين نفسه، لتأخذ تلك العصبيات تبريراً دينياً وبعداً قداسوياً فتصبح والحال هذه أشدَّ خطورةً وأكثر فتكاً.

(١) م ن. ص.ن.

بل إن البعض يتعامل مع أي تمايزٍ دينيٍّ أو اختلافٍ طائفيٍّ أو مذهبيٍّ من موقعٍ عصبويٍّ مرضيٍّ، وليس من موقعٍ معرفيٍّ حقَّانيٍّ، فلا يعود الاختلاف أو التمايز وسيلةً لاستجلاء الحق ومعرفة الصواب، بل تراه ينتصر لطائفته، أو مذهبه كما ينتصر أيُّ جاهليٍّ لقبيلته، وتراه ينافح عن طائفته ومذهبه كما ينافح أيُّ جاهليٍّ عن عشيرته، هنا يصبح واقع الاجتماع الديني مرادفاً لما عليه الاجتماع الجاهلي، ويصبح المذهب الفلاني مرادفاً للعشيرة الفلانية، أو لبني فلان أو فلان، وتؤول الطائفة الفلانية إلى تلك القبيلة أو غيرها، أي إن ما هو موجودٌ هو اجتماعٌ جاهليٌّ، لكن بتعابير وتسمياتٍ جديدةٍ دينيةٍ أو غير دينيةٍ، في حين أن القيم واحدةٌ، والمفاهيم واحدةٌ والخلل في البنية النفسية – الاجتماعية هو ذاته، وما اختلف هو التمظهرات الجديدة نتيجة اختلاف طبيعة الانقسام الاجتماعي، من انقسامٍ جاهليٍّ ذي وجهٍ قبليٍّ؛ إلى انقسام جاهليٍّ ذي وجهٍ دينيٍّ، فمحل القبيلة الفلانية تحل الطائفة الفلانية، ومحل العشيرة الفلانية تحل هذه الجماعة المذهبية أو تلك، وبالتالي اختلفت التسميات لكن الروح الجاهلية ما زالت كامنةً، والأخلاق الجاهلية ما زالت فاعلةً، وما زال الخلل في بنية الاجتماع النفسي يترك أثره في نسج علاقاتٍ وانتاج سلوكياتٍ ومواقف تتنافى مع قيم الإسلام وأهدافه وإن كانت تُطرح باسمه، وتنسجم مع قيم الجاهلية وثقافتها وإن كانت تدَّعي مخالفتها.

وفي حمأة الجدل حول الطائفية بتجلياتها المتعددة، غالباً ما ينجر الحديث إلى إشكالية الطائفية والدين، باعتبار أن البعض يذهب إلى أن الطائفية في أبعادها الاجتماعية والسياسية قد ارتكزت على الدين، وأنها تستمد منه شرعيتها واستمرارها. وعليه فهو يرمي كل إفرازات الطائفية ونتائجها السيئة على الدين، ويُحمِّله المسؤولية عن مجمل الأوضاع التي آلى إليها أكثر من اجتماعٍ دينيٍّ أو عربيٍّ في مختلف ميادينه ومؤسساته.

ولعل مما يساعد على هذا الفهم، انجرار العديد من علماء الدين إلى أكثر من أداءٍ وسلوكٍ وتعبيرٍ، يعزز مقولة التماهي بين الدين والطائفية، ليُحمِّل الدين أوزاراً ما كان له أن يحملها، لولا أولئك المنتسبين إليه، الناطقين باسمه.

لكن هل هذا التصور عن العلاقة بين الطائفية والدين هو تصورٌ صحيحٌ؟ هل يُشرِّع الدين الطائفية، ويمدُّها بالقدرة على الاستمرار، ويمنحها القوة على التمدد إلى مجمل مفاصل الاجتماع الديني ومؤسساته؟ أم أن الدين برآءٌ من الطائفية، وأنها تُنسَبُ إليه زوراً وبهتاناً، وأنها أُلبِسَتْ لبوساً لم يُفصَّل لها؛ إنما فعلُ الفاعلين لتوظيف الدين لمآرب شتى.

إن هذا السؤال يقود إلى ضرورة تحليل ماهية كلٍّ من الدين والطائفية، لنرى إن كان الدين يحتضن الطائفية أم ينبذها، يقبل بها أم يرفضها؟

ولنبدأ من الطائفية، لنقول إنها نوعٌ من العصبويات التي تستجمع جماعةً من الناس، لكن هذا المرة تحت عنوانٍ دينيٍّ، بمعزلٍ عن مستوى العلاقة التي تربط أفراد هذه الجماعة بذاك الدين، ومدى معرفتهم به، وتماهيهم معه، إذ يكفي الانتماء الاجتماعي فقط، حتى يُعَدَّ الشخص واحداً من أفراد تلك الجماعة، حيث يغلب القالب على المعنى، والشكل على المضمون، فلا يبقى من الدين إلا اسمه، ومن كتابه إلا رسمه، في علقةٍ تحمل في أحشائها روح القبلية وقيمها، لكن هذه المرة باسماء وعناوين استعيرت من الدين.

أما الدين فهو اعتقادٌ يقوم على فعل الإيمان، الذي يحكي عنه العمل ويصدّقه، هو بالأساس ارتباطٌ بالله تعالى، يقوم على المعرفة به والخضوع له، ويسعى إلى الغيب والمجرد، في فعلٍ إيمانيٍّ، ينحو إلى التسامي والتعالي على حدود المادة وقوالبها المصطنعة، وحواجزها المبتكرة، ليصبح المعيار أمراً جوانياً، تُفصِح عنه صدقية الفعل «إن أكرمكم عند الله أتقاكم»[1]؛ وإن كان من تمايزٍ اجتماعيٍّ ما، فيصبح هذا التمايز تواصلياً تعارفياً، لا تُبنى عليه عصبةٌ ولا يصلح كمعيارٍ «جعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم»[2].

ولذلك فإن الدين في جوهره يتنافى والعصبية، ولا تتحملها معانيه. فالدين ينحو إلى التسامي، والعصبية تقود إلى التداني؛ الدين ينسج معياريةً من التقوى والخير عابرةً للحدود العرقية والقبلية والفئوية.. والعصبية تقوم على معياريةٍ فاصلةٍ بين الجماعات البشرية، ولذلك، الدين يسمح بل يدعو الجميع إلى الاستجابة لمعياريته، في حين أن العصبية لا تسمح لمن هم خارج العصبة بالانضواء تحت جناحها؛ الدين في حقيقته تواصلٌ، أما العصبية ففي حدودها تفاصلٌ؛ الدين في أهدافه تعارفٌ، والعصبية في حواجزها تناكرٌ؛ الدين في معانيه دعوةٌ إلى تقديم قيم الخير والتعاون والإصلاح، والعصبية تغلب في عصبيتها ومفرداتها جميع تلك القيم والمعاني.

إن ما هو حاصلٌ في أكثر من اجتماع دينيٍّ، ليس عصبيةً دينيةً، وليس طائفيةً دينيةً، بل هو عصبيةٌ أُلبِسَتْ لباس الدين، بعد أن جُرِّدَ من معناه وأفرِغَ من مضمونه، فكانت النتيجة عصبيةً أشدَّ، بمضمونٍ أقبح، وأداءٍ أسوأ، سواءً في الإدارة أو السياسة وسوى ذلك.

فالدين لا يُقدِّم من هو أبعد عن الخير والتقوى على من هو أقرب إليهما، حتى لو كان من طائفةٍ مماثلةٍ، في حين أن الطائفية تفعل؛ الدين لا يُقدِّم من هو أبعد عن الكفاءة والنزاهة

---

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٢) م. ن.

ونفع بني الإنسان على من هو أقرب، والطائفية تفعل؛ الدين لا يقدِّم من هو أبعد عن الصلاح والإصلاح على من هو أقرب إليهما، والطائفية تفعل؛ لا يمكن للدين أن لا يكون إصلاحياً أو يحتضن الفساد والمفسدين، والطائفية تفعل.

الطائفية لا تبصر إلاّ العصبة التي أقامت عليها سلطانها وبنت بنيانها، في حين أنها تتعامى عن ما سواها، من قيم حقَّةٍ، وصفاتٍ حسنةٍ، من كرائم أخلاقٍ ومدائح أفعالٍ. كل ذلك لا تراه في الآخر الذي لاً ينتمي إلى عصبتها، ولا تبني عليه موقفها، فيكون لديها شرارُ قومها أفضل من خيار قوم آخرين، وفاسدو قومها أفضل من صالحي قومٍ آخرين. لأنها لا تبصر في الآخر خيره أوً صلاحه، بل لا ترى فيه إلا عصبتها؛ حيث تتهاًوى القيم الحقة، والمعايير الإنسانية، والموازين الأخلاقية، فتتحول العصبة إلى صنمٍ، يضاهي أصنام الجاهلية الجهلاء، لأن الله تعالى يأمر بالعدل والإحسان وأن يكون المعًيار لدينا الخير والتقوى، في حين أن العصبية تأمر بخلافه وأشياء أخرى.

٥- الخاتمة:

إن مناهضة العصبية المذهبية والطائفية هي واجبٌ وطنيٌّ، وهي أيضاً واجبٌ دينيٌّ وإنسانيٌّ، وذلك للمخاطر التي تتركها على المجتمع والإنسان وكثيراً ما استُخدِم الدين زوراً لتكريس الطائفية، وقد آن الاوان لفعل العكس، أي ليقوم الدين بكنس الطائفية وتحطيم أصنامها، وتجريدها من لباسها المُدَّعى بهتاناً.

ونخلص مما تقدم إلى ما يأتي:

١- إن العصبية أمرٌ مذمومٌ دينياً، وكلما اقترب المرء من الدين كلما ابتعد عن العصبية، وكلما اقترب من العصبية كلما ابتعد عن الدين.

٢- إن الخطاب المذهبي اليوم - كما الأمس - هو خطابٌ يحمل في أحشائه قيم الجاهلية، ويعمل على تظهيرها باسم الدين ولغته.

٣- إن أدنى مقارنةٍ بين الخطاب المذهبي الممارس وبين القرآن الكريم تُظهِرُ بوضوحٍ إلى أي مدى معرفيٍّ ينتمي ذلك الخطاب ومضمونه.

٤- إن الغوص في فلسفة العصبية والعمل على تشريحها يؤدِّي إلى تلكم النتيجة، أنها تخالف في مضمونها جوهر الدين والأسس التي يقوم عليها.

٥- إن لظاهرة المذهبية والطائفية أسبابها، ومن أسبابها الابتعاد عن المعاني الحقة للدين، وعدم الاستفادة من قيمه الأخلاقية والروحية الجامعة، والعابرة للطوائف والمذاهب.

٦- ليس من الصحيح رميُ أوزار المذهبية والطائفية على الدين، لأن الدين إذا كان ينافي العصبية فهو ينافي تمظهرها في الطائفية القائمة والمذهبية الممارسة.

٧- ليس من الصحيح استخدامُ الدين لتبرير العصبويات المذهبية والطائفية أو شرعنتها، لأن في ذلك تحريفاً للدين، وإقصاءً له عن معانيه النبيلة وأهدافه السامية.

٨- إن بعض العالمين بالدين، عندما ينزلقون إلى ممارسة التعصب المذهبي والطائفي، فهم يغادرون الدين ومعانيه، وعندما يهتفون بالطائفية والمذهبية، هم ينطقون باسم عصبياتهم، لا باسم الدين ومراميه.

٩- في تمييزنا بين الخطاب الطائفي أو المذهبي وبين الخطاب الديني، يجب أن نتجاوز التسميات ومظاهر اللباس، فلربما متجلببٌ بلباس الدين متفوهٌ بالطائفية، وربّ متجلببٍ بلباسٍ غير دينيٍّ، أقرب في خطابه إلى الدين ومعانيه.

١٠- في مقام مناهضة المذهبية أو الطائفية وإفرازاتها؛ ينبغي عدم الخلط بين كلٍّ من الدين والطائفية والمذهبية، حتى لا نوجه سهام النقد والمسؤولية إلى الدين، فنضل غايتنا، ونخطىء مكامن العلة فينا.

وأخيراً لا بد من القول إن الطائفية في مضمونها العصبوي وتجلياتها الاجتماعية والسياسية والإدارية وغيرها قد فتكت فينا، وأفسدت علينا حياتنا، وأصابت أكثر من اجتماعٍ دينيٍّ في مقتلٍ، وأفرزت الكثير الكثير من السلبيات على أكثر من مستوى؛ وأن يُعمَلَ على تهذيبها خيرٌ من أن تبقى على فرعنتها تنتج أزماتنا وتفسد حاضرنا ومستقبلنا.

وكذلك الخطاب المذهبي ذو المضمون الجاهلي فإنه إن لم يُستأصل وثقافته عن بيئتنا واجتماعنا الإسلامي، سوف يعيدنا أسوأ مما كان عليه أعراب الجاهلية وبدوهم، بل قد فعل، غير أنّا قصدنا أن نُبيِّنَ زيف دعواه أنه ينتمي إلى الدين ويحمل شرعيته، حتى تبين للقاصي والداني جاهليةُ هذا الخطاب وانفصامه عن الدين والإسلام، وحجم المخاطر التي يهدد بها ليتحمل كلٌّ مسؤوليته، ويكون على بيِّنةٍ من نفسه ودينه.

الغيب في القرآن الكريم
مقاربات دِلالية

د. حسن جوني

أستاذ اللغة والألسنية
الجامعة الإسلامية في لبنان

المقدِّمة:

يشكِّل الغيب واحدةً من أبرز القضايا الاعتقادية التي تحتل مساحةً كبيرةً في القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة. وقد ذُكر الغيب بصيغٍ مختلفةٍ في القرآن الكريم وَوُضِع في قبالة مصطلح آخر وهو «الشهادة»، كما في قوله تعالى: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ**﴾[1]، أو في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[2]. وتضافرت جهود العلماء والباحثين في محاولةٍ للكشف عن حقيقة هذا المصطلح، فوُفِّق البعض ضمن حدودٍ ضيقةٍ، وحقق البعض مقارباتٍ أكثر التصاقاً بالموضوع، لكننا في بحثنا هذا: (الغيب في القرآن الكريم – مقارباتٌ دِلالية)، نطرح الفكرة من وجهةٍ دِلاليةٍ بحتةٍ تقوم على النظرية السياقية، وتعتمد على المنهج الوصفي التحليلي، والتحليل الدِلالي، في محاولةٍ منا للكشف عن حقيقة هذا العالم. ونحن لا نقصد في بحثنا هذا إلى إعطاء المسألة بُعداً فلسفياً غيبياً، إنما نريد رسم صورةٍ واضحةٍ لهذا العالم، وتحديد ما ينتسب إليه بشكلٍ دقيق. وسنحاول أن نجيب عن عددٍ من الأسئلة التي تدور في فلك الغيب، ومنها:

- ما هو عالَمُ الغيب؟
- من يعلم الغيب؟

---

(١) قرآن كريم، الأنعام ٧٣.

(٢) قرآن كريم، التوبة ٩٤.

- هل من غيبٍ نسبي؟
- هل كل ما لا تدركه الحواس غيبٌ؟
- هل ينكشف الغيب لأحدٍ ما؟
- هل كل الغيب واحدٌ لا يتجزأ؟

وسنحاول أن تكون هذه الدراسة شاملةً تَلِمُّ بالموضوع من كافة جوانبه، والله وليُّ التوفيق، هو مولانا ونعم المولى الكريم.

الغيب بين اللغة والمصطلح:

لا نجد فروقاً كبيرةً بين دِلالات الغيب في المصطلح القرآني والروائي عمّا هو عليه في اللغة. وقد أجمعت كتب اللغة على روحيّةٍ واحدةٍ في دِلالات هذا اللفظ، وقالوا: الغيب: ما غاب عنك وتوارى عن حواسك. و(الغيبة) بالفتح والغَيب كالغِياب بالكسر، والغُيوب، والغيبوبة، والمغاب، والمغيب، كلُّ ذلك مصدر غاب عنا الأمر إذا بطن، ومن هنا قالوا: غابت الشمس، وغابت النجوم إذا توارت عن الأنظار[1]. وكذلك أجمعت كتب التفسير حول المعنى الظاهري للغيب في أنّه ما غاب عن الحس، أو ما كان باطناً مخفياً عن الظهور. ومن هنا ورد مصطلح الغيب في قبالة مصطلح الشهادة، فإذا كان عالم الغيب ما غابَ فإن عالم الشهادة هو ما حضر وبان، وكان له ظهور.

الغيب في القرآن الكريم:

لا يمكن لنا أن نقف على حقيقة هذا المصطلح القرآني من آيةٍ في القرآن الكريم أو آيتين وأكثر، إنما ينبغي رصد المصطلح في كافة تقلباته في جميع آيات القرآن الكريم، مع مراعاة بعض المتكررات التي لا تشكِّل فروقاتٍ دِلاليةً كبيرة. وقد وردت لفظة «الغيب» في القرآن الكريم ثمان وأربعين مرَّةً، ووردت لفظة «غيبهِ» مرّةً واحدةً، ووردت لفظة «الغُيوب» أربع مراتٍ، ووردت لفظة «غائبة» مرّةً واحدةً، ووردت لفظة «غائبين» ثلاث مراتٍ، ووردت لفظةُ «غيابه» مرتين، وكل هذا يندرج تحت مادة «غ ي ب».

الغيب:

ورد لفظ الغيب في قوله: ﴿**الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ**﴾[2]. وتشير الآية الكريمة إلى

(١) محمد مرتضى الزبيدي، تارج العروس من جواهر القاموس، ج١، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص ٤١٦.

(٢) قرآن كريم، البقرة ١-٣.

القرآن الكريم بوصفه كتاباً يهدي المتقين – بلا ريب- وذلك لأنهم يؤمنون بالغيب إيماناً فطرياً بالسليقة، فقلوبهم نظيفةٌ من كل ما يمكن أن يحول بينهم وبين اللّه، وللغيب في هذه الآية دِلالةٌ محددةٌ بحسب السياق، إذ تذكر الآية أن هؤلاء «المتقين» يؤمنون بالغيب، وبناءً على هذا الإيمان، فإنهم يقيمون الصلاة، ومما رزقهم اللّه ينفقون، وبالتالي، فإنَّ الغيب في الآية الكريمة يدل دِلالةً واضحةً على اللّه تعالى، وهذا من بدهيات القول إذ إن اللّه تعالى هو الغيب المطلق، وهو أصل الوجود كلّه، وما كان لِيَعرِفَ أحدٌ اللّه لولا أنّه أخبر عن ذاته، ودلّ على ذاته بذاته وتنزُّه عن مجانسة مخلوقاته. وقد يحتمل البعض دِلالةً شاملةً في الآية، فيكون الغيب مطلقاً يشملُ اللّه وغير اللّه من أخبار الغيب، كوجود الملائكة، والجن، والجنّة والنار، والحياة بعد الموت. لكن القرينة التي تلت اللفظة «الغيب»، وهي قوله: «ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون»، تقوِّي الاحتمال الأول في كون الغيب «اللّه» جلَّ وعلا، بالإضافة إلى أن جميع فروع الغيب مرتبطةٌ باللّه تعالى وترجع في وجودها إليه.

الآية الثانية:

﴿ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُون أَقْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾[1].

الآية المباركة تأتي في سياق الإخبار بقصّة مريم عليها السلام، وفيها الكثير الكثير من الأخبار التي تناولت السيدة مريم عليها السلام بالوصف، وتناولت ما جرى عليها في قصة حملها، وما جرى معها من قومها، كما وتخبر القصة الكثير عن ولدها عيسى بن مريم. وتشير الآية المباركة (آل عمران ٤٤) إلى أنّ ذلك كلّه مما نخبرك به يا محمد(ص) هو من أنباء الغيب. وتجدر الإشارة إلى أن قصة السيدة مريم عليها السلام وما جرى معها وعليها قد وقع في زمان قبل نبوّة محمّد(ص)، ولعل البعض تناقل هذه الأخبار عبر التاريخ، أو بعضها، لكن الإخبار القرآني دقيقٌ وصحيحٌ ولا يحتمل البهتان، ولعل القصة قد تعرضت لكثيرٍ من التشكيك والدسِّ بفعل من حارب المسيحية وشوَّه معالمها، فجاءت القصة في القرآن لتجلو الحقيقة. ويضاف إلى ذلك أنّه من الناس في زمان السيدة مريم عليها السلام من لم يعلم جميع ما جرى مع مريم عليها السلام، فكان الغيب بمثابة إخبارٍ بما مضى، وهو جزءٌ لا يتجزأ من وحي اللّه تعالى، إذ إن القرآن الكريم أخبر بالكثير عن الماضي من قوم عاد، وثمود، وفرعون، وسائر الأنبياء، كإبراهيم، وسليمان، ونوح، وشعيب، وموسى، وغيرهم، وعن الروم لما غُلبوا في أدنى الأرض، وكل هذه الأخبار وغيرها يحتمل أن تكون معلومةً لدى

(١) قرآن كريم، آل عمران ٤٤.

البعض، لكن الله يوحيها لنبيِّهِ على أكمل ما يكون من الدقّة والصحة. ويستنتج من مضامين الآية الكريمة أن الغيب يمكن أن يكون إخباراً عن الماضي، أو المستقبل، كما وتدل الآية على أن الوحي غيبٌ من عند الله.

الآية الثالثة:

﴿مَّا كَانَ اللّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىَ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاء فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرُسُلِهِ وَإِن تُؤْمِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾[١]. والآية تشير إلى ابتلاء المؤمنين بلاءاتٍ مختلفة، وابتلاء المؤمنين أشبه ما يكون بقانونٍ إلهيٍّ في القرآن الكريم، ويشير إليه تعالى في مواضع مختلفة ومنها: **﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾**[٢]، وقوله تعالى: **﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾**[٣]، وقد تعرض المؤمنون لكثيرٍ من البلاءات في حياتهم، وتعرضوا لامتحاناتٍ شتّى، وكذلك الأنبياء على وجه الخصوص، وفي ذلك تمحيصٌ للمؤمنين وللأنبياء حتى يميز الخبيث من الطيب، وحتى يعلم الله الذين آمنوا من الذين كفروا على وجه الجلاء والظهور بين الناس، وهذا ما الله في غنى عن علمه إذ هو علاّم الغيوب، لكنه يريد أن يظهر الخبيث والطيب ويعرفوا بعضهم بعضاً. ثم تقطع الآية باليقين أنّه ما كان ليكشف الغيب لأحدٍ إلا لمن يشاء من رسله، وهذا الكشف للرسول إنما ناجمٌ عن استحقاقٍ استحقه الرسول بما قدّم الرسول، إيماناً، واحتساباً، وذلك بقرينة الفعل «يشاء»، أي بما هيأه الله للرسول فسعى فيها وقدّم، ثم استحق ما استحق من كشفٍ للغيب. وعليه فسياق الآية يدل دِلالةً واضحةً على أن الله تعالى مُطّلعٌ على سرائر الخلق ونواياهم، وما تكنّ نفوسهم من خيرٍ وشرٍّ، وكلّ هذا يعدُّ من عالم الغيب، وقد يوحي به الله لرسوله إذا اقتضت حكمته وإرادته. وقد حصل أن جاءت جماعةٌ من قبيلة بني أسد تعلن إيمانها بين يدي رسول الله(ص)، وذلك بعد أن أصاب القبيلة القحط والجوع، ولمّا أعلنوا إيمانهم بين يدي رسول الله، نزل ملك الوحي جبريل عليه السلام يبلغ النبي بنوايا هؤلاء وسريرتهم، في الآية المباركة: **﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾**[٤]. وفي الآية دِلالةٌ واضحةٌ على كشف أمرٍ غيبيٍّ لرسوله(ص)، وذلك لمقتضى حكمته جلَّ وعلا.

---

(١) قرآن كريم، آل عمران ١٧٩.

(٢) قرآن كريم، الأنعام ١٦٥.

(٣) قرآن كريم، هود ٧.

(٤) قرآن كريم، الحجرات ١٤.

الآية الرابعة:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1].

في ظاهر الآية تهديدٌ ووعيدٌ من الله تعالى بعذابٍ عظيم، وذلك من بعد ما جاء من الإنذار والوعيد، والله تعالى يؤكّد أنّه يبتلي الناس الذين آمنوا بصيدٍ من أنواع مختلفة، فمنه ما يناله العبد بيده وهو سهلٌ ميسّرٌ، ومنه ما يناله بالرمح إن كان صيداً كبيراً، ولطالما وقع التهديد والوعيد فإن هذا الصيد من الصيد المحرم، حسب ما يبدو، وهذا ما يدل عليه سياق الآيات (المائدة ٩٥..) حيث تشير الآيات إلى بعض شروط الإحرام ومنها حرمة الصيد. فمن صدق بالغيب تجنب الصيد توقّياً للعذاب، ومن لم يخشَ الله بالغيب فعل ما يشاء غير مبالٍ. وهكذا يكون قد تلبس الغيب في الآية دِلالة الإخبار عما ينتظر الناس من عذاب يوم القيامة لمخالفتهم أمر الله تعالى. وقد مرَّ في القرآن الكريم نظير ذلك في أكثر من آيةٍ ومنه قوله تعالى: **﴿خَشِيَ الرَّحْمَن بِالْغَيْبِ وَجَاء بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ﴾**[2]. وقوله تعالى: **﴿الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَهُم مِّنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ﴾**[3]. وقد تلبس الغيب في الآيات المباركة دِلالة الإخبار عن نتائج أعمال الناس في المستقبل، يوم القيامة وما بعده، من نعيمٍ وشقاء.

الآية الخامسة:

﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾[4].

الآية الكريمة صريحة الدِّلالة في حصر علم الغيب بالله تعالى دون سواه، وذلك بقرينة قوله تعالى **﴿لا يعلم من في السموات والأرض﴾**. الغيب، وقد جاء قوله (من) إشارةً لكلّ عاقلٍ من بشرٍ وملائكةٍ وجنٍّ. وحصر الآية للوجود البشري وغيره في السماوات والأرض، هو حصرٌ في لحاظ حدود البشر وما يدركونه من العوالم اللامتناهية، وإنه على فرض وجود مخلوقاتٍ أخرى، فدون شكٍّ لا يعلم الغيب إلا الله. وأما ما علم من الغيب، فدون شكٍّ هو محصّلٌ بواسطة من عند الله، كالوحي مثلاً. ومثلُ هذا قوله تعالى: **﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾**[5].

---

(١) قرآن كريم، المائدة ٩٤.

(٢) قرآن كريم، ق ٣٣.

(٣) قرآن كريم، الأنبياء ٤٩.

(٤) قرآن كريم، النمل ٦٥.

(٥) قرآن كريم، الجن ٢٦.

الآية السادسة:

﴿**إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾[1].

لقد أوردنا هذه الآية لأهميتها من حيث إنّها تُضيف الغيب إلى السماوات والأرض. ففي السماوات شيءٌ من الغيب قد خفي عن الكثيرين، كما في الأرض حيث يعيش الإنسان، ويمارس نشاطه الفكري والحضاري، ما لا يعرفه ولا يدركه بحاسةٍ فهو من الغيب والله تعالى يعلمه كما يعلم سواه، كما يعلم ما تعملون، فهو بكلِّ شيءٍ محيطٌ بصيرٌ. وكذلك أضيف الغيب إلى السموات والأرض في كثير من المواقع ومنها قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[2]، أو في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ**﴾[3].

الآية السابعة والثامنة:

﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي لاَ يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلاَّ هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لاَ تَأْتِيكُمْ إِلاَّ بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾[4].

﴿**قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾[5].

أوردنا فيما تقدّم الآيتين الكريمتين لترابطهما بقوةٍ من حيث البناء والموضوع، فالأولى تخاطب رسول الله(ص)، مبتدئةً بجملةٍ فعليةٍ مقرونةٍ بضمير المخاطب (ك) «يسألونك»، ثم يتكرر الفعل «يسألونك» مرّةً ثانية. وفي الآية الثانية يوجِّه الله تعالى رسوله ويحدد له جواباً يردّ به على من يسأله عن «الساعة» فيقول: ﴿**قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾[6]. وتتمحور الآيتان حول قضية «الساعة»، وهو مصطلحٌ يرتبط بيوم القيامة ويدلُّ على نهاية العالم الدنيا وبداية العالم الآخرة. فالناس يسألونك يا محمد(ص) عن الساعة، أيان مرساها، أي متى تقع؟ ومتى تكون؟ والسؤال عن الساعة ناتجٌ من اهتمام

(١) قرآن كريم، الحجرات ١٨.

(٢) قرآن كريم، النحل ٧٧.

(٣) قرآن كريم، خاطر ٣٨.

(٤) قرآن كريم، الأعراف ١٨٧.

(٥) قرآن كريم، الأعراف ١٨٨.

(٦) قرآن كريم، الأعراف ١٨٨.

الناس الكبير بهذا الموعد، وذلك لأهميته، وعظمته، والآية تشير إلى هذه الأهمية بوصف الساعة بالقول: ﴿ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾. وفي هذا الوصف إشارةٌ إلى عظمة الساعة، وهولها، ومدى ثقل أخبارها وما فيها على الناس. وفوق هذا كلّه فهي تأتي «بغتةً»، فتكون أحداثها مصحوبةً بعنصر المفاجأة، والجواب ﴿قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي﴾، فلا يظهرها في موعدها وحينها إلا «هو». وجاء ذكر لفظ (ربي) في الآية تماشياً مع مقام التدبير الكوني وإدارة الشأن والأمر، والآية تشير إلى إحالة علم الساعة إلى الله جلّ وعلا. لكن التوجيه الإلهي في الآية يتمثل بأمرٍ إلهيٍّ للنبي بأن يحيل الأمر إلى الله ويحصره به، إنما هذا لا ينفي علم رسول الله بالساعة، مع التأكيد أنّ علم رسول الله بها –إذا حصل- إنما يحصل بمشيئة الله ووحيه. وسياق الآية في وصف الساعة ﴿ثقلت في السموات والأرض﴾ تبريرٌ صريحٌ لإحالة الأمر إلى الله تعالى دون سواه. ثم تتكرّر الجملة «يسألونك»، وكأنها استجابةٌ لإلحاح الناس في سؤالهم عن الساعة، ويذكر الله تعالى قوله ﴿كأنّك حفيٌّ عنها﴾، وينقل بعض المفسيرين أن الحفي هو العالم ويقول: «كأنّك حفيٌّ عالمٌ بها». وقد أوحى في مقاربته لدلالة الآية أن الرسول(ص) لا يعلم بالساعة وموعدها، وقال: «إنما علمها عند ربي» هو من قبيل إحالة علم ما لا يعلمه إلى ربه. وبمراجعةٍ دقيقةٍ لكتب اللغة نجد الاضطراب البالغ في فهم الآية وفيما يلي نعرض لهذه المعاني:

- قال الزجاج: «يسألونك عن أمر القيامة كأنّك فرِحٌ بسؤالهم»، وقيل كأنّك أكثرت المسألة عنها.

- قال الفرّاء: «فيه تقديمٌ وتأخيرٌ، معناه يسألونك عنها كأنك حفيٌّ بها، أي كأنك حفيٌّ عنها كأنك عالمٌ بها، معناه حافٍ عالم».

- قال الجوهري: «الحفيُّ العالم الذي يتعلّم الشيء باستقصاءٍ، والحفيُّ: المستقصي في السؤال»[1].

وذكروا إلى جانب هذه المعاني الكثير الكثير حول تقلبات مادة «حفي» لكنها منصرفةٌ عن محل بحثنا، ونلاحظ في السياقات المختلفة الاضطراب الواضح في إعطاء حرف الجر «عنها» حقّه في الدلالة فلم يراعوا قضيّة الإحكام في القرآن الكريم، إذ وضعوا «بها» في مقام عنها. كما ولا نشكّ في أنّ الرسول لا يلح على ربّه بشيءٍ، أو بسؤالٍ، إنّما ينتظر وحي ربّه، ولهذا جاء الكلام: ﴿كأنك حفيٌّ بها﴾ أشبه بالإنكار التام بقرينة قوله «يسألونك»

---

(١) راجع: تاج العروس للزبيدي مادة حفي، م.س، وابن منظور جمال الدين محمد بن مكرّم، لسان العرب، ج ٧، بيروت: دار نوبليس، ص ٣٠٢.

مرّتين، وبقرينة ردّ الله تعالى مرتين «قل»، فإنهم يلحّون عليك يا رسول الله(ص) كأنك كنت لِتلحّ علينا في السؤال عنها. وبعد هذا فقد جاء الرد الإلهي في المرة الثانية: قل إنما علمها عند الله في قبالة إنما علمها عند ربي في المرّة الأولى، وقد اقتضت الحكمة الإلهية في المرة الثانية ردّ الأمر إلى الله تعالى، وقد أورد الله تعالى لفظ الجلالة في المرة الثانية، كإشارةٍ منه تعالى إلى غيبية القضية بشكلٍ قاطعٍ إذ الله تعالى هو الغيب.

بعد هذا كلّه يأتي الكلام على الآية الثانية، إذ يوجّه الله تعالى نبيّه أن يردّ على الناس بالقول: ﴿**قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ**﴾. وعظمة هذا الجزء من الآية يكمن في قوله تعالى: «إلا ما شاء الله»، وهنا يكمن سرّ اختيار الله المحكم لفعل «شاء» ولم يورد تعالى الفعل «أراد»، وقد بيّنا في رسالتنا حول أفعال الله[1] الفرق بين المشيئة والإرادة، وتبين بنتائج البحث أن المشيئة هي فعل تهيئة الظرف للعبد كي يختار، وينال ويحصِّل، وبالتالي فإن رسول الله(ص) لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً إلاّ ما هيَّأ الله له الأسباب، وأعظمها الوحي، ولذلك استُكمل ردُّ رسول الله بما أوصاه الله تعالى بالقول: ﴿**وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السوء**﴾. وفي هذا دفاع من رسول الله(ص) عن نبوته، لأنّ النبوة ليست علماً بالغيب علماً ابتدائياً من غير واسطة، لكنّ النبوة علمٌ بالغيب بواسطة الوحي ليس إلاّ، ونبوءةٌ بناءً على وحي الله. ولهذا جاء ذيل الآية ليؤكِّد مهمّة النبـوّة فيقـول: ﴿**إن أنا إلاّ نذيرٌ وبشيرٌ لقومٍ يؤمنون**﴾. وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنّه من غير الممكن قبول فكرة عدم امتلاك الرسول لنفسه (نفعاً ولا ضرّاً) بالمطلق، فالنبي(ص) يملك ما يملك لنفسه، لكنّ الخطاب فيه جاء إثباتاً لإقراره بالعبودية لخالقه، وبأنّه ما كان ليملك من نفسه من شيءٍ، أو ليقي نفسه السوء لولا مشيئة الله، ولولا وحيه.

الآية التاسعة:

﴿**إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾[2].

تذكر الآية المباركة عدداً من الظواهر الكونية والحياتية بالتدرج كالآتي:

أولاً- علم الساعة: وقد مرّ البحث في هذه الظاهرة في خلال الآيتين السابعة والثامنة.

ثانياً- تنزيل الغيث: فهو العالم بمواقيت تنزيل المطر وكميته ويقول تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتُم**

(١) د. الشيخ حسن جوني، الجوازات الدلالية للفعل المسند إلى الله، أطروحة دكتوراه، ص ٢٦٠.

(٢) قرآن كريم، لقمان ٣٤.

الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ﴾ ﴿أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ﴾[1]. وقد يعترض على حصر الآية لعلم الغيث به تعالى باعتبار أنّ الدراسات والأبحاث قد توصلت إلى مقارباتٍ دقيقةٍ في تحديد مواعيد الأمطار، وهي تصيب حيناً وتخطئ أحياناً، لكن الآية تشير إلى تنزيل الغيث، ومعجزة تبخير المياه من البحار والمحيطات، وجعل قابلية التبخر والتكثيف في الماء، فالذي ينزّل المطر، بلا شكٍّ، يعلم متى ينزّله وكم ينزّل منه، وبالتالي فهو العلم بالمطلق في هذه الظاهرة، وهذا مما لا يعلمه إلاّ الله. أما علم الإنسان ببعض مواعيده فهو ناجمٌ عن دراسة بعض الظواهر الطبيعية في اللحظة من حركة الرياح، ودرجة الحرارة، ونسبة الرطوبة..وغيرها، وكله مما هيأ الله له بمشيئته.

ثالثاً- ما في الأرحام: كذلك يحصر الله تعالى العلم المطلق بما في الأرحام به، ورغم علم الطب الحديث وإمكانية القطع في بعض الأحيان بما في الأرحام من حيث الذكورة والأنوثة، أو غير ذلك، فإن الآية تتحدث عن علم الله المطلق بما في الأرحام من حيث التكوين المادي والمعنوي، أو المحسوس واللامحسوس. والطب الحديث، والتقنيات، والتصوير الشعاعي، وغيرها، إن توصلت إلى تخمين بعض الخصائص البدنية لما في الرحم فإنّها تظلُّ عاجزةً عن معرفة الخصائص النفسية والشخصية وغيرها.

رابعاً- الرزق: فالله هو الرزاق وهو الذي يهب ما يهب من عطاءٍ ونعيم، وهو الذي يرزق عباده من حيث يحتسبون ومن حيث لا يحتسبون. وإنّ العبد ليكدّ ويشقى وما يعلم أيكسب غداً أو لا يكسب، وما يعلم ما يكسب أبداً.

خامساً- نفس بأي أرضٍ تموت: ما كان لأحد ليعلم بموعد موته، أو بأي مكان سيكون موته، ويقول تعالى: **﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾**[2].

لقد حصر الله تعالى علم الكثير من الظواهر الكونية به، ووضع في الآية المباركة علم الساعة – وهو أمرٌ كبيرٌ وعظيمٌ – في سياق أمورٍ أخرى لا تعدُّ بحجم وعظمة علم الساعة، ليعلم الإنسان أن كل شيءٍ بيده وأنّه من غير الممكن لأحدٍ غيره أن يعلم شيئاً صغيراً أو كبيراً إلا بما شاء هو.

يتبين لنا من خلال عرضنا الموجز لآيات الغيب أن الغيب قد يتلبس عناوين مختلفةً، ومنها:

---

(١) قرآن كريم، الواقعة ٦٩-٧٠.

(٢) قرآن كريم، الواقعة ٦٠-٦١.

- الإخبار عن الماضي.
- الإخبار عن المستقبل.
- العلم بسرائر النفوس.
- الإخبار بما ينتظر الإنسان من عقابٍ وثواب.
- العلم بالساعة (يوم القيامة).
- العلم بتنزيل المطر.
- العلم بما في الأرحام.
- العلم بما تكسب النفوس.
- العلم بأية أرضٍ تموت النفس.
- العلم بعدد الثرى وقطر الماء وورق الأشجار، حتى أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرةٍ وغير ذلك مما لا يُحصى ولا يُعد.

ومن خلال ما تقدّم يتبيّن لنا أن هذا «الغيب» هو غيبٌ في لحاظ الإنسان وليس غيباً في لحاظ الله، فهو الخالق والعالم بما يخلق. ولا شك في أن قضية الغيب قضيةٌ نسبيةٌ تخضع لقوانين الكشف العام، وقواعد الإدراك العام.

الغيب بين الموجود واللاموجود:

هيّأ الله تعالى عبده للمعرفة، وزوّده بكل ما يمكن أن يحقق له العلم بما يحيط به. ومما جعل الله في عبده من وسائل معرفةٍ، بعض الحواس، كالسمع، والبصر كواسطةٍ بين الإنسان وعقله، فيحكم على الأشياء، ويحدد ماهيتها بناءاً على حكم عقليٍّ. ويأتي في قمّة ما تهيّأ للإنسان من وسائل المعرفة العقل، فهو المحلل، والمحرِّك، والمدرك، والحكم. فإذا كان الغيب ما غاب عن إدراك الحواس، فإنّه يظلُّ غيباً إلى أن يعلمه الإنسان بواسطة ما. وعند هذا يخرج الأمر من دائرة الغيب إلى دائرة الشهادة. ومثال ذلك قضية «سبأ» إذ يقول تعالى على لسان سليمان: **﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾**[1]. **﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾**[2]. **﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾**[3]. ويظهر من الآية الأخيرة أن

(١) قرآن كريم، النمل ٢٠.

(٢) قرآن كريم، النمل ٢١.

(٣) قرآن كريم، النمل ٢٢.

سليمان لم يكن يعلم بمملكة سبأ وما فيها، وذلك بقرينة قول الطائر ﴿**أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ**﴾، وبقرينة جواب سليمان لما قال: ﴿**قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ**﴾[1]. وبدهيٌّ أنّه لو كان يعلم سليمان بحال سبأ لما تريث بحكمه على الهدهد إن كان صادقاً أم كاذباً. ويقول تعالى في كتابه الكريم: ﴿**يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ**﴾[2]. وعليه فقد أولى الله تعالى سلطاناً لهذا الإنسان، وخوّله اختراق المجهول من أقطار السموات والأرض، ولهذا يبدو أنّ جميع ما في هذا الوجود قد يصبح معلوماً بطريقة أو بأخرى، وبالتالي فإن كلّ موجودٍ مخلوقٍ هو في دائرة الممكن معرفته. أما اللاموجود فمن غير الممكن معرفته، لا لشيءٍ سوى أنّه غير موجود. ومن هنا نعتقد اعتقاداً تاماً بأنّ كلّ موجودٍ هو في عالم الشهادة، ومن الممكن أن يعلمه أحدٌ ما بواسطةٍ ما. وبالتالي فإن الغيب المطلق الذي لا يمكن أن يعرف بواسطةٍ أو بغير واسطةٍ، هو ذلك العالم الذي لم يخلقه الله قط ويمكن لنا أن نفهم في هذه الحالة قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾[3].

إذ إن العلم كلَّه من عند الله ويبدو أنّ كلّ ما قد خلق الله تعالى هو قليلٌ في لحاظ ما لم يخلق وما يمكن أن يخلق. وتبقى الإشارة واجبةً في لحاظ علمه جلّ وعلا، في أنه لا غيب في لحاظ الخالق قط.

نسبية الغيب:

علمنا فيما مرّ من بحثٍ حول الغيب أنّ الغيب يظلّ غيباً حتى ينكشف بطريقةٍ ما، ولجهةٍ ما. فالغيب فيما مضى قد لا يظلّ غيباً، فهو غيبٌ لزمانٍ دون زمان، ولأمّةٍ دون أمّة، ولأشخاصٍ دون الآخرين. ومن أمثلة ذلك نبيُّ الله تعالى محمّد(ص)، الذي خصّه الله تعالى بأعظم ما كان من الغيب، وهو الوحي، ثم انتقل هذا الوحي إلى الناس عبر رسول الله(ص) الذي ما كان ليخفي عن الناس ما علّمه ربّه جلّ وعلا، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿**وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ**﴾[4]. إنما يبقى علم رسول الله(ص) في القرآن وعلم أهل بيته غير الذي يعرفه غيرهم في القرآن الكريم، ومن القرآن الكريم. ولذلك اختص الله محمّداً وآل محمدٍ(ص) بعلم هذا القرآن المطلق، وذلك بدليل قوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا**

---

(١) قرآن كريم، النمل ٢٧.

(٢) قرآن كريم، الرحمن ٣٣.

(٣) قرآن كريم، الإسراء ٨٥.

(٤) قرآن كريم، التكوير ٢٤.

نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[١]. فإذا كان بالذكر الذي نزل لمحمّد(ص) يبيّن الرسول عليه السلام ما نزل للناس، فإن أهل الذكر لا بد يتساوون مع رسول الله(ص) من حيث علمهم بالقرآن ومعانيه. ولذلك قال رسول الله(ص) لما سألوه عن الآية المباركة ﴿**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[٢]، قال «أنا والأئمة أهل الذكر»[٣]. وإذا كان في هذا القرآن «علم ما كان وما سيكون»[٤]، فإن محمداً وآل محمد(ص) يعلمون من القرآن وبالقرآن ما كان وما سيكون، وكله من عند الله جلّ وعلا. وعلوم محمد وآل محمد(ص) لا تتوقف على ما هيأه الله تعالى من وحيٍ فحسب، بل بالكرامات العظيمة التي تعطى من الله جلّ وعلا لخاصة أوليائه، إذ قال في الحديث القدسي: «عبدي أطعني تكن مثلي تقل للشيء كن فيكون»، أو في قوله في حديثٍ قدسيٍّ آخر: «إن العبد ليتقرّب إليَّ بالنافلة حتى أحبه فإذا أحببته صرت سمعه الذي يسمع به، وعينه التي يبصر بها، ويده التي يبطش بها، ولسانه الذي ينطق به»[٥].

ويبقى أن نشير إلى أن كلّ هذا لا يتحقق إلا بمشيئة الله تعالى، وما يكون لأحدٍ أن يعلم شيئاً من الغيب أو غير الغيب إلا ولله تدخل فيه، ويكفي أنّه هو من وهب الإنسان وسيلة المعرفة الأعظم، ألا وهي العقل. ولهذا نعتقد أن العلم الإنساني علمٌ غير ابتدائي بالأصالة، لكن من بعد علمه جلَّ وعلا وبمشيئته أولاً، ونختم هذا الجزء من بحثنا بقوله تعالى: ﴿**وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**﴾[٦].

بين الغيب والشهادة:

يظهر مما تقدّم في صفحات بحثنا أنّ الغيب والشهادة أمران نسبيان، وهما في لحاظ الله وبالنسبة إليه واحدٌ يقع في دائرة الخلق الإلهي والعلم الإلهي. أما تسمية الغيب فهي تسميةٌ في لحاظ المخلوق وبالنسبة له، دون الخالق تعالى. أما قوله تعالى: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ**﴾[٧]. فقد تكرر في مواضع كثيرةٍ من الكتاب العزيز، ومنها:

﴿**عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾التوبة ٩٤.

---

(١) قرآن كريم، النحل ٤٤.

(٢) قرآن كريم، القصص ٥٠.

(٣) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ٤، تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي، بيروت: دار التراث العربي، ص ٥٠.

(٤) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج ٢، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ص ٤.

(٥) محمد حسين الشيرازي، كلمة الله، بيروت: دار المحجة البيضاء، ص ٧٣.

(٦) قرآن كريم، البقرة ٢٥٥.

(٧) قرآن كريم، الأنعام ٧٣.

﴿عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ التوبة ١٠٥.

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ الرعد ٩.

﴿عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ المؤمنون ٩٢.

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ السجدة ٦.

وغير ذلك من آياتٍ قرنت عالم الغيب بالشهادة، لكن اللافت للنظر أن جميع الآيات تقدّم عالم الغيب على عالم الشهادة. ويبدو أن السبب في ذلك يرجع إلى أصالة عالم الغيب على عالم الشهادة، حيث ابتدع الله الأشياء كلها من عدم، فهو عالمٌ بالأشياء قبل أن يخلقها وعالمٌ بها بعد أن يخلقها، وإذا كانت الأشياء غير موجودة، فإنها في دائرة الغيب المطلق عن الإنسان والمخلوقات. أما بالنسبة إلى الله فهي معلومةٌ لأنه هو خالقها وواجدها. وبالتالي وجدت الأشياء أم لم توجد، كانت أم لم تكن، فهي داخلةٌ في دائرة علم الله. وهنا من غير الممكن الاعتراض والقول: كيف يعلم الله ما ليس موجوداً، تماماً كالذين قالوا: إن الله ليس بخالقٍ إلا أن يخلق، وفي هذا المقام نجيب بأنه وإن لم يخلق فهو القادر في كلِّ حينٍ على الخلق، وهو العالم بالشيء قبل وجوده، وعند وجوده، وبعد وجوده.

وسائل المعرفة:

لا شكّ في أنّ الإنسان مخلوقٌ قائمٌ على العلم والمعرفة، وما كان له أن يستمرّ هذا الزمان الطويل في وجوده، وأن يصل إلى ما وصل إليه من عظيم حضارةٍ، ورفاهيةٍ، وتعقيدٍ في وجوه حياته لولا المعرفة. لكن هذه المعرفة ليست ضرباً من الخيال، أو التخمين، أو الظن. إنما قائمةٌ على أسس المنطق والانسجام التام بين الأدلّة ونتائجها. ولمَّا نتحدّث عن المعرفة، إنما نثير القضية في لحاظ ارتباطها المطلق بعالم الغيب الذي يتحوّل إلى الشهادة وعالم الحضور المعرفي بواسطة «المعرفة». ولا بدّ من الالتفات إلى قضيةٍ حسّاسةٍ في مجال تحقيق المعرفة، هي أنّ العالم المادي الموجود هو العالم المادي المحسوس، والعالم المتاح للإنسان في حياته، وهو العالم الذي ينبغي أن ينصرف الذهن إليه في تحقيق المعرفة. لكنّ هذه المعرفة لا تتحقق إلا بوسائل، فما هي؟

الفطرة:

يقف الناس في غالب الأحيان موقفاً متشنّجاً وسلبياً حيال الغريزة الإنسانية. لكن هذه الغرائز موجودةٌ في الإنسان، وتنتمي إليه، وتعتبر جزءاً لا يتجزأ من كيان الإنسان،

ونلاحظ في خلال النظر إلى الخِلقة الإنسانية أن هذه الغرائز والميول الموجودة في الإنسان إنما هي مشتقةٌ من طبيعة التركيب العضوي والنفسي له، وهي منسجمةٌ مع طبيعة وجوده وقوانين استمراره. ويبدو أنّه من دون هذه الغرائز ما كان ليقدّر للإنسان أن يندفع باتجاه كمالاته، إذ تشكّل الغرائز دافعاً طبيعياً لهذا الإنسان كي يستكمل وجوه وجوده وكمالات حياته. ومن أبرز هذه الغرائز التي تحرِّك الإنسان وتدفعه قُدماً نحو كمالاته، غريزة «العلم»، والمعبّر عنها بغريزة الفضول، وهي التي تدفع الإنسان منذ طفولته نحو استكشاف المحيط ونحو التكيف معه تمهيداً للسيطرة عليه. لكن الغريزة لا تكفي وحدها في تحقيق المعرفة، فهي دافعٌ يقودك ويدفعك في اتجاهاتٍ عديدةٍ، وغالباً ما تكون غير منظّمةٍ وتشوبها الفوضى. لكنها تشكّل المحرِّك الذي ينقل الإنسان من الجمود والخمول إلى عالم الحركة والإنتاج، ومن ثمّ ينخرط في حركة الكون ويصبح شريكاً فعلياً في مسيرة تحقيق الغاية الوجودية، والانتقال من المجهول إلى المعلوم وتحويل الغيب إلى المشاهدة.

الحواس:

خلق الله الإنسان في خلقةٍ كاملةٍ وتامةٍ وقال: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم**﴾[1]. وجعل فيه ما جعل من وسائل حسيةٍ تسهِّل عليه وجوده، وتصل بينه وبين محيطه. وقال تعالى: ﴿**إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾[2]. لكن المعرفة الحسيّة هي معرفةٌ ابتدائيةٌ تتشكل في دائرة من العلاقات بين الحواس والعقل. فيرى الطفل – مثلاً – التفاحة فتنطبع صورتها في ذهنه، ثم يخبره أحدهم أنها تفاحة، فيطبع الإسم بالتلازم مع الصورة، وهكذا تتراكم المعرفة من بسيطةٍ إلى مركّبةٍ ثم إلى معقّدةٍ. لكن بملاحظة عمل الحواس نجد أنّها لا تعدو كونها بارقةً أو واسطةً تنقل صورةً بصريةً أو سمعيةً ثم يحكم العقل بماهيتها، فلا تميز العين بين الأبيض والأسود إنما العقل الذي يحكم ببياض الأبيض، وبسواد الأسود، ويميّز بين نقيق الضفادع وصهيل الخيل.. وغيرها. كما ونلاحظ تداخل دور الحواس فيما بينها لاشتراك هذه الحواس جميعها بصلتها المباشرة بالعقل، فقد نرى زهرةً ونتذكر رائحتها، أو قد نرى ونلتقي أحدهم فنتذكر صوته. وفي جميع الأحوال تبقى الحاكمية في مجال المعرفة للعقل دون سواه، وما الحواس إلا واسطة بين العقل والمسموع والمرئي... وغيرها.

(١) قرآن كريم، التين ٤.

(٢) قرآن كريم، الإنسان ٢.

العقل:

تميّز الإنسان بالعقل وعُرِفَ به، وعلى هذا العقل تأسست جميع معارف الإنسان، وبواسطته تربع على عرش الحضارة المادية، ومن خلاله تفوق على سائر المخلوقات، وأمكنه السيطرة على معظم قوانين الطبيعة، واستغلال ما لم يمكن السيطرة عليه بشكلٍ كاملٍ وتام. ولا نريد الإطالة في مجال تمحيص العقل ومعرفته. لكننا نقرُّ إقراراً حقيقياً بأنه أهم موجودٍ في الإنسان، ومن غيره لا يكون الإنسان إنساناً. ومن غيره لا يمكنه تحقيق كمالاته، أو معرفة وجوده، وخالقه، وسوى ذلك. وبالطبع نقرُّ بخضوع العقل لحركة التطور وسنن النمو، وقد عبّر إمامنا العظيم علي بن أبي طالب عليه السلام بالقول في هذا المقام: «إنما العقل غريزةٌ تنمو بالتجارب»[1]. فالعقل يجرِّب ويختبر، ويقدِّر، ويملك، ويستنتج، ويدقِّق، ويختار، ويميِّز، ويحكم، بالخطأ وبالصواب وغيره. وهذا ما نسميه بالعقل الإجرائي، حيث نجد تلازماً بين صحّة هذه الإجراءات جميعاً وقواعد المنطق السليم، فالمشكلة لا تكمن في ذات العقل إنما بالسليقة السليمة، والمنهجية الصحيحة في التفكير. وهذا ما تشير إليه الآية المباركة: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[2]. ويبقى أن نقول: إن العقل كما الحواس كما الغرائز هي هبة الله وأعطيته، فالمعرفة ووسائلها من عنده. أما فيما يتعلق فيما تجاوز الغرائز والحواس والعقل، فإنّ الله تعالى هيَّأ للناس وسيلةً خاصةً يكشف من خلالها غيب السموات والأرض. ويحدّث بالحقيقة عما مضى، وعما سيأتي، وذلك ما بين عالم الذر قبل الوجود إلى الحياة الخالدة ما بعد الموت.

الوحي:

أجمعت كتب اللغة على أن الوحي إلقاءٌ في خفاء[3]. وقال ابن منظور: «الوحي: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك، ويقال وحيت إليه الكلام»[4]. أما في القرآن الكريم فقد تلبّس الوحي الكثير من المعاني.

أ- التقدير في الأوامر والأحداث:

قدّر الله تعالى الكثير من الأحداث والأمور الكونية، وذلك بتدخّلٍ خفيٍّ عبر وحيه جلّ وعلا، ومنها ما جاء في الآية الكريمة: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ**

---

(١) علي بن أبي طالب(ع)، نهج البلاغة، النجف الأشرف: دار المرتضى، ص ٢٦٣.

(٢) قرآن كريم، يوسف ٢.

(٣) أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، حجم المقاييس في اللغة، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص ١٨٥.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج٣، م.س، ص ٦٧.

لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾[١]. ويبدو من الآية المباركة أن الوحي في السماء جعل فيها لقوانينها التي تمسكها وتجعلها على تلك الصورة التي نراها فيها، ويحتمل أيضاً أن يكون هذا الوحي لملائكة فيها موكلة بأسبابها وعللها وما يجري فيها من الأمور. وكذلك قوله تعالى: ﴿**إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا * وَقَالَ الْإِنسَانُ مَا لَهَا * يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا**﴾[٢].

ب- تحريك الغرائز:

قال تعالى: ﴿**وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً**﴾[٣].والوحي هنا تحريكٌ لغرائز النحل تدفعها نحو القيام بأمورٍ جعلها الله في أصلها وخلقتها، وهو يشبه إلى حدٍّ كبيرٍ الجعل والإضافة والقابلية في الكائنات الحيّة.

ج- الإلهام والإشارة للضمير:

والإلهام في القرآن أو الإشارة إلى الضمير والعقل الباطني كثيرٌ في القرآن الكريم ومنه: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ**﴾[٤]، و﴿**وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُواْ بِي وَبِرَسُولِي**﴾[٥]، ﴿**وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ**﴾[٦].

د- الإشارة للدلالة على أمر:

ومنه ما قام به النبي زكريا لما قال له تعالى: ﴿**فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا**﴾[٧]. والوحي هنا فعلٌ آدميٌّ سمّاه الله تعالى وحياً. وبعض الأحيان يكون الوحي من غير الله تعالى كما في الآية هذه التي تناولناها، التي تمثل فيها الوحي بإشارةٍ من النبي زكريا عليه السلام، وكذلك في قوله تعالى: ﴿**جَعَلْنَا لِكُلِّ نِبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا**﴾[٨].

---

(١) قرآن كريم، فصلت ١١ – ١٢.

(٢) قرآن كريم، الزلزلة ١-٥.

(٣) قرآن كريم، النحل ٦٨-٦٩.

(٤) قرآن كريم، القصص ٧.

(٥) قرآن كريم، المائدة ١١١.

(٦) قرآن كريم، يوسف ١٥.

(٧) قرآن كريم، مريم ١١.

(٨) قرآن كريم، الأنعام ١١٢.

هـ- كلام الله تعالى:

إن هذا النوع من الوحي هو الأكثر وجوداً حسب ما يبدو، والأعظم أهميةً لما يحمل في طياته من مضامين كبيرةٍ وعظيمةٍ. وقد أوحى الله تعالى لجميع أنبيائه بكلمته التي تمثل إرادته وقال: **﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾**[1]، **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَواْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾**[2]، و**﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾**[3]، **﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾**[4]، ويقول تعالى أيضاً: **﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾**[5]. وغنيٌّ عن التعريف قرآننا الكريم، فهو آخر ما أوحى به الله إلى نبيٍّ من أنبيائه، وهو خاتم الرسالات الذي به تمَّ جميع الدين على أكمل وأتمِّ وجهٍ، فما كان من شيءٍ في الوجود إلا وقد أخبر الله به نبيّه، وكشف له ما كشف من عظيم نبأٍ وخبرٍ من عالم الغيب والشهادة في آن. وخلاصة القول فيما يختص بوسائل المعرفة أنّ ما من شيءٍ تهيّأ للإنسان علمه إلا ويرجع لله أصله فإذا كانت الهداية بالغريزة، فالغرائز جعلٌ إلهيٌّ في النفس البشرية، وإن كانت المعرفة بالحواس، فهي أيضاً من الجعل الإلهي في النفس البشرية، وإن كانت معارف عقليةً فالعقل آلة المعرفة وهبة الله للإنسان. وكذلك فإن الوحي وحي الله. وفيما يلي نورد أهم ما توصلنا إليه من نتائج:

خلاصة القول:

- عالم الغيب هو ذلك العالم الذي غاب عن الحواس، ولا تكفي الحواس لمعرفته، ولا بد من دورٍ بارزٍ للعقل في إدراكه.
- الغيب نسبيٌّ، وقد يكون الغيب نسبةً للزمان، وقد يكون الغيب نسبةً لبعض المدركين.
- الغيب غيبٌ في لحاظ المخلوقات المدركة، لكن الغيب ليس غيباً في لحاظ الخالق جلّ وعلا.

(١) قرآن كريم، الشورى ٣.
(٢) قرآن كريم، يوسف ١٠٩.
(٣) قرآن كريم، الأنبياء ٧.
(٤) قرآن كريم، النساء ١٦٣.
(٥) قرآن كريم، الشورى ٥١.

– كلُّ ما كان في دائرة الوجود فإنه من الممكن علمه بواسطةٍ أو بأخرى، وبالتالي يمكن أن يكون معلوماً.

– لا يعلم الغيب أصالةً إلا اللّه تعالى فهو خالقٌ لكلِّ شيءٍ ولا وجود لشيءٍ من غيره ومن دونه.

– ما كان لأحدٍ أن يعلم الغيب إلا أن يهيّء اللّه تعالى سبيل معرفته للأنبياء ولغير الأنبياء أيضاً.

– قد يكون الغيب مما لا يعلمه الإنسان إنما من محيطه ومن عالم الشهادة.

– يتلبس الغيب الماضي أو الحاضر أو المستقبل.

– كل المعارف الإنسانية مرتبطةٌ بالعقل ولا يكتمل وجودها الموضوعي من غيره أو بدونه، بما في ذلك ما يسمى بالعلم الحضوري الناجم عن طول انقطاعٍ إلى الخالق.

– يحتمل علمُ رسول اللّه والأئمة الأطهار بكلِّ موجود وذلك بواسطة الوحي، أو التحصيل الذاتي، أو غير ذلك، وكله بمشيئة اللّه تعالى وما هيّأ اللّه له.

– العلم بالغيب رهنٌ بالمشيئة الإلهية، وإن المشيئة هي فعل تهيئة الظروف للعبد لإمكان قيامه به اختياراً.

– آخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمين، وربنا لا تؤاخذنا إن أخطأنا أو نسينا إنك على كل شيء قدير.

تشويه الأديان السماوية
مقاربة تاريخية للأسباب والغايات

أ. د. علي الشامي

أستاذ فلسفة الحضارة في الجامعة اللبنانية

I- تمهيد:

يعتقد البعض أن ظاهرة الإساءة للأديان، وبخاصةٍ للدين الإسلامي، تندرج في سياق ردود الأفعال على العمليات الإرهابية التي استهدفت بعض المدن الغربية منذ ١١ أيلول ٢٠٠١ ومجاهرة تنظيم «القاعدة» بمسؤوليته عنها، الأمر الذي أعطى تبريراتٍ قانونيةً وإعلاميةً للحملات الدعائية المعادية للإسلام، وأعطى شرعيةً ملحوظةً لكل المنشورات والشعارات والمواقف المسيئة للإسلام. وبالتالي، فإن عبارة الإساءة للأديان تستبطن تخصيص الإسلام دون غيره من الأديان، اذ لا يعقل أن تصدر قراراتٌ أو قوانين دوليةٌ تعاقب كل من يتعمّد الإساءة للإسلام وحده. ومع ذلك، فإن المطالبين بهذا الأمر لم يلقوا آذاناً صاغيةً من أحد، لا من حكوماتٍ ولا من مؤسساتٍ دوليةٍ، ما يعني أن ظاهرة الإساءة للأديان، وبالتحديد للإسلام، سوف تبقى خاضعةً لاعتباراتٍ متنوعةٍ تبدأ بحرية التعبير والإعلام وتغوص في متاهة المصالح والإستراتيجيات والإيديولوجيات التي قررت توظيفها في سياق حاجتها إلى توجيه الرأي العام الوجهة الداعمة لمواقفها وسياساتها تجاه العالم الإسلامي. وتجدر الملاحظة هنا إلى أن تبرير الإساءة للإسلام يظهر وثيق الصلة بصورة «العدو» الذي ينبغي على الغرب مواجهته بعد الانتصار على النازية والشيوعية: الإسلام عامة والإرهاب الإسلامي بشكلٍ خاص.

اذا وضعنا الملاحظة المذكورة في سياق العلاقات التاريخية التي وضعت العالمين الغربي والإسلامي بين حدّي المواجهة والتفاعل، فإن ظاهرة الإساءة للإسلام لا تشكّل استثناءاً أو حدثاً معاصراً بقدر ما ترجع إلى تقليدٍ قديمٍ كان، باستمرارٍ، يغذّي عقليةً غربيةً دأبت على

تشويه صورة «الآخر» غير الغربي بما يتلاءم وشروط السيطرة عليه. وسواء أكان هذا «الآخر» من السكان الأصليين في مرحلة الاكتشافات الكبرى أم كان من أبناء المستعمرات في مرحلة الاستعمار أو كان مسلماً تحصّن في هويته الدينية في مواجهة السيطرة الخارجية، فإن هذا «الآخر» كان دائماً مادةً للتوصيف والتشويه والإساءة وكل ما يساعد على إخضاعه لمشيئة الغرب ومصالحه السياسية والاقتصادية، ويبرّر تأييد الرأي العام الغربي لمواقف حكوماته تجاه الدول والمجتمعات والأديان والثقافات قيد الإخضاع والسيطرة.

وبهذا المعنى، فإن الرسوم الكاريكاتورية الساخرة من نبيِّ الإسلام وحرق نسخةٍ من القرآن الكريم وعرض فيلمٍ رديءٍ عن الرسول، وما سبقها ورافقها وأعقبها من منشوراتٍ وحملاتٍ دعائيةٍ وتحريفٍ إعلاميٍّ ضد الإسلام والمسلمين، كلها أمورٌ مألوفةٌ ويجري استخدامها باستمرار. وما يختلف فيها لا يتجاوز آليات إنتاجها وتعميمها بينما لا تتغيّر الأهداف الكامنة فيها، وهي كلها موصوفةٌ بعدم قدرتها على مواجهة الوقائع بشكلٍ علميٍّ وموضوعيٍّ، اذ تتوجّه دائماً نحو الغرائز والردود الانفعالية أكثر مما تستدعي إشغال العقل والتفكير في واقعية المعلومات المراد تعميمها على الإسلام والمسلمين. وهي شبيهةٌ بالصورة التي تمّ ترويجها عن السكان الأصليين في القارة الأميركية وعن الأفارقة والآسيويين. واذا كان هناك مرجعٌ يفسّر نشأة العنصرية ضد كل ما هو غير «غربي» أو غير «أبيض»، فإن هذه الصورة المسيئة والمشوَّهة عن «الآخر» تجسّد مرجع العنصرية ومربض خيلها ومصدر تجديدها وفداحة الحاجة اليها بما يخدم المصالح العليا للدول الراعية لها.

وعندما تكون ظاهرة الإساءة للأديان عموماً والإسلام خصوصاً، ظاهرةً مألوفةً وتقليديةً وليست راهنةً أو ردّة فعلٍ مؤقتةً وعابرةً، فإن المسألة تصبح أكثر حساسيةً وأهميةً في حال مقارنتها مع منظومة القيم التي يزعم حماة هذه الظاهرة تأصّلها فيهم: احترام حقوق الإنسان والديمقراطية والتّنوع الثقافي وحق الشعوب في تقرير مصيرها والتصرّف بثرواتها الطبيعية... . وتساعد المقاربة التاريخية لظاهرة الإساءة للإسلام في توضيح الغايات التي تتوارى خلف الأسباب المصطنعة، وفي إظهار التناقض بين ما يقوله الغرب عن نفسه وما يمارسه تجاه الآخرين، شعوباً ومعتقداتٍ وثقافاتٍ وثرواتٍ... فالمقاربة التاريخية تؤكّد عدم راهنية هذه الظاهرة وعقم محاولات تصويرها بما هي تعبيرٌ عن موقفٍ فرديٍّ وخاصٍّ بصاحبه، أو تبريرها بالحق القانوني الذي يشرّع حرية الرأي والتعبير. ذلك أن تواصلها التاريخي يكشف ارتباطها بالمصالح التي أعطتها سابقاً وتعطيها الآن شرعيةً وتبريراً. وفي حالة الإساءة للإسلام، تظهر واضحةً العلاقة القائمة بين الصورة السلبية عن الإسلام والمصالح التي تغذّي هذه الصورة وتعمل على تنميطها وتعميمها. وفي كل مرةٍ كان فيها

الغرب يعمل وفق استراتيجيةٍ مسيطرةٍ على العالم الإسلامي، كانت ظاهرة الإساءة والتشويه حاضرةً بقوةٍ في مقدمات وآليات وتفاصيل هذه الإستراتيجية. حدث هذا الأمر عندما قررت أوروبا استرجاع سيطرتها على الشرق الإسلامي بواسطة الحملات الصليبية، ويحدث الآن عندما قرّرت الولايات المتحدة الأميركية إعادة تشكيل النظام العالمي بقيادتها، وما يتطلّبه هذا القرار من سيطرةٍ آحاديةٍ على مصادر الطاقة والأسواق، وهي سيطرةٌ لا يمكن تحقيقها دون استتباعٍ للدول صاحبة أكبر مخزونٍ للنفط والغاز وأكثر الدول إنفاقاً على المشتريات الأميركية والأوروبية وهي دولٌ تنتمي في أغلبيتها إلى العالم الإسلامي.

II- الإساءة للإسلام في القرون الوسطى:

تندرج الإساءة الراهنة للإسلام ورسوله في سياق حالةٍ عامةٍ من رهاب الإسلام، أو الإسلاموفوبيا، المتناسلة بدورها من نظرةٍ سلبيةٍ جرى تعميمها عن ديانةٍ تشكّل تهديداً للقيم والحضارة وطريقة الحياة في الغرب، وهي نظرةٌ تعمّدت توليف صورةٍ جامعةٍ عن إسلامٍ ارهابيٍّ ومتطرفٍ بدون تفريقٍ بين الإسلام بذاته وبين تيارات متطرفةٍ تنتسب إليه ولا تختزله بقدر ما هي تعبيرٌ عن خيارٍ أقلّويٍّ لا يلقى إجماعاً ولا يعبّر إلاّ عن نفسه. ومع ذلك فإن تعميم صورة الأقلية المتطرّفة على الإسلام والمسلمين، بدون تمييزٍ، تعيد التذكير بحاجة النظام العالمي الجديد إلى «عدو» يبرّر تأييد الرأي العام لاستراتيجية الهيمنة الآحادية على القرار والأسواق والموارد والثروات الطبيعية والممرات المتحكّمة بالاقتصاد العالمي. بيد أن المقاربة التاريخية تكشف حقائق مماثلةً وتؤكد أن رهاب الإسلام ليس حالةً معاصرةً بقدر ما تغوص جذوره في تجارب سابقةٍ للسيطرة على العالم الإسلامي. وهي تجارب كانت دائماً مصحوبةً بصورةٍ عن إسلامٍ يشكّل تهديداً للمسيحية وعائقاً أمام انتشارها العالمي وما يستتبع ذلك من موانع تحول دون استعادة أوروبا السيطرة على الشرق وممرات التجارة الدولية. وبمعزلٍ عن نظرة الإسلام إلى المسيحية في العصور الوسطى، وإلى الحضارة الغربية الآن، فإن الصورة التي سادت سابقاً وتسود حالياً هي التي جرى ويجري تعميمها بما يخدم استراتيجية السيطرة في كل الأوقات، وهي صورة إسلام يهدّد الغرب في عقر داره مثلما يهدّد مصالحه في كل دار. ويعمل رهاب الإسلام حالياً، كما كان سابقاً، بما يضمن عدم قدرة الرأي العام على التدقيق في مصداقية الصورة الرائجة وواقعية الغايات التي يسعى إلى تحقيقها صنّاع الصورة وحماتها.

ففي العصور الوسطى انتشرت صورةٌ سلبيةٌ عن الإسلام أسهمت في توليد رهابٍ أوروبيٍّ عامٍّ وإجماعٍ على الصراع ضد هذا الدين، وذلك منذ بدايات الحملات الصليبية وخلالها وبعدها. وكما في كل مرحلةٍ، فإن الإساءة والتشويه والترهيب من الإسلام وتنميطه في

صورةٍ واحدةٍ جامدةٍ وجامعةٍ بدون مصداقيةٍ وأدلّةٍ واقعيةٍ وموضوعيةٍ، كلها أمورٌ تدخل في باب التبرير لسياساتٍ وغاياتٍ ومصالح ليست الصورة سوى أداةٍ ووسيلة تعبئةٍ وتحريض. فالوقائع الفكرية والتاريخية تؤكّد أن الإسلام لم يشكّل تهديداً للمسيحية بقدر ما كان حائلاً دون استعادة أوروبا لمناطق سيطرتها السابقة، وعائقاً أمام محاولات الخروج من أزماتها الاجتماعية والاقتصادية على حساب الإسلام والمسلمين.

فقد أقرّ القرآن مضامين التوراة والإنجيل وتضمّن أكثر من تسعين آيةً تتعلّق بنبوّة عيسى المسيح ورسالته إلى العالم. ولم يكن الإسهاب القرآني مجرد تأكيدٍ لشرعية نبوّةٍ سابقةٍ أو قراءةٍ لتاريخيتها، بقدر ما كان دعوةً صريحةً إلى علاقةٍ عمليةٍ معها، علاقةٍ تبدأ بالإقرار بأن المسيحية رسالةٌ سماويةٌ: «وآتينا عيسى بن مريم البيّناتِ وأيّدناه بروح القدس...»[1] يتحول معها التأييد الإلهي إلى أوامر مشدَّدةٍ تدعو إلى عدم إكراه المسيحيين بالدخول إلى الإسلام، والاكتفاء بإبلاغهم بما جاء به الوحي: «.... وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين ءأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وان تولّوا فإنما عليك البلاغ والله بصيرٌ بالعباد»[2]. أما البلاغ نفسه، فإنه لن يكون أكثر من محاورةٍ مشروطةٍ باللين، باستثناء أولئك الذين انحازوا إلى الظلم: «ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنّا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم وإلآهنا وإلآهكم واحدٌ ونحن له مسلمون»[3]. وبينما يتحدّث القرآن عن المسيحيين بأنهم أقرب الناس «مودةً للذين آمنوا»، وذلك لأنهم «لا يستكبرون»[4] فإنه ينطلق من مبدأ التوحيد ليطلب ممارسة العدالة الكاملة تجاههم: «وأُمِرتُ لأعدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا حجة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا وإليه المصير»[5].

وبطبيعة الحال فإن الاعتراف القرآني بالمسيحية كرسالةٍ إلآهيةٍ وبالمسيح كنبيٍّ مرسلٍ لا يعني أن الإسلام تقبّل التعديلات التي استجدّت على المسيحية في النّص والمبدأ، والتي أسفرت بدورها عن انقساماتٍ حادةٍ داخل المسيحية نفسها. وفي هذا السياق يندرج رفض الإسلام لمسائل التثليث والألوهية والتجسيد. فقد رفض القرآن بشدةٍ مبدأ التثليث، لما يتضمنه من نفيٍ مباشرٍ للوحدانية الإلهية التي تنفي ألوهية المسيح وتجسيده[6]. كما يعتبر ألوهية المسيح

---

(١) سورة البقرة، الآية ٨٧.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٢٠.

(٣) سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

(٤) «ولتجدنَّ أقربهم مودةً للذين آمنوا الذين قالوا إنَّا نصارى، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون». سورة المائدة، الآية ٨٢.

(٥) سورة الشورى، الآيتان ١٤-١٥.

(٦) «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار. لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسّن الذين كفروا منهم عذابٌ أليم». سورة المائدة، الآيتان ٧٢-٧٣.

تشويهاً لاحقاً لرسالته، وتجسيده بوصفه ابناً لله، تنزع عنه صفة النبوّة، بما هي خصوصيةٌ إنسانيةٌ، ويضفي على الخالق صفةً تتناقض مع خصوصيته الإلآهية: الوحدة والخلود. كما أن الاحترام الذي يبديه القرآن تجاه مريم العذراء لا يعني قبوله باعتبارها «أم الله»[1].

انطلاقاً من هذه المسلّمات «المقدّسة»، نسج الإسلام علاقته بالمسيحية، وبناءً عليها كانت الممارسة التاريخية محكومةً بتطابقها مع تعاليم القرآن: فإن كانت سلبيةً، يكون الالتزام بالإسلام ناقصاً، وإن كانت ايجابيةً تكون تجسيداً لوحدة الإيمان بالعمل. وفي حين يكشف التاريخ عن ممارساتٍ سلبيةٍ تجاه مسيحيي أرض الإسلام، فإن وقائع التاريخ الإسلامي لا تنفها عندما تؤكّد غلبة التعامل الإيجابي معهم، ما دفع العديد من مؤرخي تلك الوقائع في الغرب إلى تأكيدها وإعلان إعجابهم بها. وكما يعترف «فاسيلييف» و«برهيه»، فإن الإسلام تميّز «بتسامحٍ ملحوظٍ». وفي جميع المناطق المسيحية التي أصبحت جزءاً من عالم الإسلام، سمح المسلمون بتواصل الحياة الطبيعية في معظم الكنائس والمؤسسات المسيحية، ولم يضعوا عراقيل تُذكر أمام ممارسة الشعائر الدينية. «وفي عهد شارلمان في بداية القرن التاسع، كانت فلسطين تحتوي العديد من منازل الضيافة والمستشفيات الخاصة بالحجّاج، كما أعيد ترميم الأديرة والكنائس، وجرى تشييد الجديد منها... وتمّ تنظيم المكتبات في الكنائس، أما الحجّاج فقد كانوا يزورون الأماكن المقدسة دون أن يتعرضوا لإزعاجٍ من أدنى الناس...»[2]. وبدهيٌّ أن لا يُغفِل كاتبٌ هذه الحقيقة الإشارة إلى السلبيات العابرة التي حدثت في القرن العاشر، «حيث جرت بعض الحالات المعزولة، تعرّض خلالها الحجاج المسيحيون للاعتداء، والتي كانت بمعظمها بدون أسبابٍ دينيةٍ»، إن أفعالاً كهذه، يقول فاسيلييف، «كانت عرضيةً ومؤقتةً»[3].

أمّا «ول ديورانت»، فقد نقل الحقيقة نفسها وأرفقها بإعجابٍ وتقديرٍ، وأشار إلى مفارقتها عن ممارسة الدول المسيحية نفسها تجاه رعاياها، بحيث إنه لم يتردّد في اعتبار تعامل الإسلام مع المسيحيين أكثر تسامحاً من التعامل بين المسيحيين أنفسهم. وبهذا المعنى يقول: «لقد كان أهل الذمة المسيحيون، والزردشتيون واليهود، والصابئون، يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجةٍ من التسامح لا نجد لها نظيراً في البلاد المسيحية في هذه

---

(١) «وإذ قال الله يا عيسى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علاّم الغيوب». سورة المائدة، الآية ١١٦. «وما ينبغي للرحمن أن يتّخذ ولداً»، سورة مريم، الآية ٩٢.

(٢) L. BREHIER, Les Croisades, 5ème ed. Paris, 1928, pp.27-34.

(٣) A.A. VASILIEN, Histoire de l’Empire Byzantin, ed.A. Picard. 2 Tomes, Paris, 1932, tome II, p.22.

الأيام، فلقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم، ولم يفرض عليهم أكثر من ارتداء زيٍّ ذي لونٍ خاصٍّ، وأداء ضريبةٍ عن كل شخصٍ، تختلف باختلاف دخله، وتتراوح بين دينارٍ وأربعة دنانير (من ٤,٧٥ إلى ١٩ دولاراً أميركياً). ولم تكن هذه الضريبة تُفرض إلا على غير المسلمين القادرين على حمل السلاح، ويُعفى منها الرهبان والنساء والذكور الذين هم دون البلوغ، والأرقَّاء، والشيوخ، والعجزة، والشديدو الفقر... ولا تُفرض عليهم الزكاة... وكان لهم على الحكومة أن تحميهم... وكانوا يتمتعون بحكمٍ ذاتيٍّ يخضعون فيه لزعمائهم، وقضاتهم وقوانينهم...».

«وكان المسيحيون في بلاد آسيا الغربية، خارج حدود الجزيرة العربية، يمارسون شعائر دينهم بكامل حريتهم. وبقيت الكثرة الغالبة من أهل بلاد الشام مسيحيةً حتى القرن الثالث الإسلامي، ويحدثنا المؤرخون، أنه كان في بلاد الإسلام في عصر المأمون أحد عشر ألف كنيسةٍ، كما كان فيها عددٌ كبيرٌ من هياكل اليهود ومعابد النار. وكان المسيحيون أحراراً في الاحتفال بأعيادهم علناً، والحجاج المسيحيون يأتون أفواجاً آمنين لزيارة الأضرحة المسيحية في فلسطين. وقد وجد الصليبيون جماعاتٍ مسيحيةً كبيرةً في الشرق الأدنى في القرن الثاني عشر الميلادي، ولا تزال فيه جماعاتٌ منهم إلى يومنا هذا. وأصبح المسيحيون الخارجون على كنيسة الدولة البيزنطية، وأورشليم، والإسكندرية، وإنطاكية، أصبح هؤلاء الآن أحراراً آمنين تحت حكم المسلمين الذين لم يكونوا يجدون لنقاشهم ومنازعاتهم معنىً يفهمونه... وانتشرت أديرة الرهبان وأعمالهم في الزراعة، وفي إصلاح الأراضي البور. وكانوا يتذوقون النبيذ المعصور من عنب الأديرة، ويستمتعون في أسفارهم بضيافتها. وبلغت العلاقة بين الدينين في وقتٍ من الأوقات درجةً من المودة، تبيح للمسيحيين الذين يضعون الصلبان على صدورهم أن يؤمُّوا المساجد ويتحدَّثوا فيها مع أصدقائهم المسلمين. وكانت طوائف الموظفين الرسميين في البلاد الإسلامية تضم مئاتٍ من المسيحيين، وقد بلغ عدد الذين رقوا منهم إلى المناصب العليا في الدولة من الكثرة، درجةً أثارت شكوى المسلمين في بعض العهود. فقد كان سرجيوس والد القديس يوحنا الدمشقي خازن بيت المال في عهد عبد الملك بن مروان، وكان يوحنا نفسه.. وهو آخر آباء الكنيسة اليونانية - رئيس المجلس الذي كان يتولى حكم دمشق. وكان المسيحيون في بلاد الشرق يرون أن حكم المسلمين أخفُّ وطأةً من حكم بيزنطة وكنيستها. وبعكس الزعم الذي انتشر في أوروبا حول عرقلة الإسلام لانتشار المسيحية، فإنها، عملياً، واصلت انتشارها جنباً إلى جنبٍ مع رسالة الإسلام، ودخلت مع هذه الأخيرة إلى معظم البلاد التي اعتنق أهلها الإسلام»[1]. ويقول «بارتولو» إن «انتشار النصرانية

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، تر: محمد بدران، مج ١٣ و١٤، ط٢، منشورات جامعة الدول العربية، ١٩٦٧، صص ١٣٠-١٣٣.

والمانوية في بلاد المغول، واليهودية والنصرانية في القوقاز وشواطئ فولغا، يعود إلى العصر الإسلامي... وكانت في بلاد الخلافة، الممتدة من رأس سان فنسنت الواقعة جنوبي البرتغال إلى سمرقند، مؤسساتٌ مسيحيةٌ غنيةٌ، قد حافظت على أملاكها غير المنقولة الموقوفة عليها. وكان نصارى بلاد الخلافة يتعاملون مع عالم النصرانية بدون مشقة، ويتمكّنون من أن يتلقوا منهم إعاناتٍ لمؤسساتهم الدينية...»[1]. بالرغم من هذه الوقائع الفكرية والتاريخية، كانت أوروبا تتحضّر للحملات الصليبية على وقع أسبابٍ دينيةٍ واهيةٍ ومصطنعةٍ، ذلك أن الأسباب الحقيقية لم تكن مقنعةً وكافيةً لتعبئة الرأي العام. وحده الخوف على المسيحية من خطر الإسلام كان قادراً على حشد الجيوش وتلطيف التناقضات وتبرير الحرب تحت راية البابوية. وهكذا انتشرت روايةٌ ركيكةٌ عن تعرّض الحجاج المسيحيين لسوء المعاملة والاضطهاد من قبل المسلمين وتحوّلت كالنار في الهشيم إلى «حجٍّ حربيٍّ جماعيٍّ». والقول بركاكة الرواية هو للمستشرقة الألمانية «زيغريد هونكة» التي كتبت قائلةً: «أما أن يتمكن الحجاج المسيحيون من متابعة سفرهم إلى كنيسة القيامة دون أي إزعاجٍ أو خطرٍ... وأن يُقدِّم، في ذلك الوقت أو قبله بقليلٍ، الخليفة هارون الرشيد مفاتيح المدينة المقدّسة وشرف الهيمنة عليها إلى القيصر شارل الكبير، عن يد بطريرك القدس الذي كان بعد في منصبه دون أن يناله حيفٌ أو مكروهٌ، نقول أن يحصل كل هذا، فأمرٌ لم يُحجِمْ الأوروبيون فيه - آنذاك - عن إلصاق تهم انتهاك حرمة المدينة المقدسة نفسها من جانب «الكفار» قصد إلقاء الذعر في قلوب المؤمنين والمسافرين لمنعهم من السفر»[2].

ومع ذلك فقد أسفرت هذه الرواية عن تأجيج المشاعر وخلق حالةٍ قويةٍ من الحماس الديني في أوروبا، بينما الحقيقة أو السبب الحقيقي كان في مكانٍ آخر. فقد استدرك عددٌ كبيرٌ من الأوروبيين أن المسألة تتجاوز حدود الدين: إن دخول بيزنطة في دائرة السيطرة الإسلامية لن يلبث أن يضع الغرب المسيحي كله أمام خطرٍ كبيرٍ. وهنا يسأل المؤرخ الفرنسي «هالفن» السؤال الآتي: «هل ينوء عالم البحر المتوسط من جديدٍ تحت غارة البرابرة؟». وأجاب على هذا السؤال قائلاً إن أوروبا حضّرت نفسها «للردّ بواسطة الحركة الصليبية»[3].

وهكذا تكشف المصالح المادية هشاشة الأسباب الدينية للحملات الصليبية وتؤكّد، مرة أخرى، الحاجة لتوظيف الدين في خدمة التجارة والسيطرة السياسية. فقد جاءت هذه

---

(١) ق. بارتولد، تاريخ الحضارة الاسلامية، ط٤، تر: حمزة طاهر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦، صص ٥٣-٥٤.

(٢) زيغريد هونكه، شمس الله تسطع على الغرب. تر: فاروق بيضون وكمال دسوقي، بيروت : دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١، ص ٢٥.

(٣) L. HALPHEN, Les Barbares, des grandes invasions aux conquêtes Turques de XIe siècle, Paris, 1926, p.387.

الحملات العسكرية في سياق المحاولات الأوروبية المتعددة لتجاوز تفاقم الأزمات الداخلية العامة التي أصابت مجمل البنى السياسية والاقتصادية والفكرية للمجتمع الأوروبي، منذ بداية القرن العاشر، إذ إن حكمة شارلمان التي أشاعت النهوض والازدهار خلال القرنين الثامن والتاسع عشر، لم تلبث أن استُبدلت بفوضى الصراع الاجتماعي الذي وضع الملوك والأباطرة في مواجهة أمراء الإقطاع. أما الازدهار فقد تحوّل إلى جمودٍ في أعقاب هجمات الفايكنغ على مركز الحضارة الأوروبية في الشمال، وَزَحْفِ الهنغاريين إلى وسط أوروبا حتى شرق ألمانيا. وبدورها، لم تكن الكنيسة بمنأى عن هذا التدهور، وهي «التي ظلّت منذ القرن الخامس تمثّل أكبر قوّةٍ في المجتمع الغربي. فقد تعرّضت لموجةٍ جارفةٍ من الانحلال والذبول في القرنين التاسع والعاشر، فجرف التيار الإقطاعي رجال الدين وتصدّع سلطان البابوية، وانحطّ المستوى الخلقي لرجال الكنيسة»[١]. وعندما وصل المسلمون إلى أبواب أوروبا وانفتحوا عليها ديناً وحضارةً، قابلهم الأوروبيون بالخوف والحذر والرغبة في الصدّ. فلم تكن رؤية المسلمين ممكنةً الا باعتبارهم فاتحين ومحتلين وتوسعيين أعداء للمسيح. وانطلاقاً من هذه الرؤية، بدأ الغرب ينسج صورته السيئة عن الإسلام. وكما يقول «رودنسون» فقد «كان المسلمون خطراً على الغرب قبل أن يصبحوا مشكلته»[٢]. كما كانوا وفي الوقت نفسه، عامل اهتزازٍ شديدٍ في بنيان الوحدة الروحية للغرب، وأنموذجاً حضارياً يمتاز بتنافسه وبحركته الإبداعية وقدرته الهائلة على الانفتاح والاستيعاب، إذ إنه، وفي مواجهة تقدّم هذا الأنموذج على المستوى الجيوسياسي، عبّر مثقّفو الغرب عن شعورٍ عامٍّ بـ«الاندهاش أمام الإسلام»، وبدا ذلك لهم وكأنه خطرٌ على المسيحية. إلى هنا تحديداً، تجب العودة لفهم أوالية تكوين الصورة السلبية عن الشرق والإسلام: صورة عبّرت عن نفسها، من جهة أولى، عن طريق تشريع الكنيسة الغربية لوحدةٍ إيديولوجيةٍ متكاملةٍ في مواجهة فكر الإسلام وحضارته. ومن جهة ثانية، من خلال اعتماد الكنيسة - بهدف تثبيت الإيمان المسيحي- على تشويه المنتجات الحضارية للإسلام، وما يصل منها إلى مسامع الغربيين بحيث بدأت إعادة نظرٍ منظّمةٌ بغية تغيير ما ترسّخ في الوعي الغربي من إيجابيات الشرق الإسلامي[٣].

وعندما حاول «توماس أرنولد» تفسير الدور الذي لعبته الموانئ الإيطالية خلال الحملات الصليبية، انطلق من تساؤلٍ: «لسنا ندري، أَلِحُسْنِ الحظ أو لسوئه اقترن سبب الحروب

---

(١) عبد الفتاح عاشور، الحركة الصليبية، ج١، ط٢، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ، ١٩٧١، ص ١٨.

(٢) M. RODINSON, La fascination de l'Islam, ed. Maspero, Paris, 1980, p.19.

(٣) Ibid., p.39.

الصليبية الروحي بسببٍ جديدٍ آخر، هو العامل التجاري؟»[١]. ووصل بعد هذا السؤال إلى تأكيدٍ، تصبح معه «أول حربٍ صليبيةٍ أشبه بحلفٍ جرى بين الإقطاع الفرنسي وبين المدن الإيطالية ذات القوى البحرية»[٢]. وبهذا المعنى، يمكن القول إن التجارة سبقت المسيحية إلى القدس. الأولى هي الغاية، والثانية الذريعة. وتبعاً لذلك ينبغي إرجاع أسباب الحملات الصليبية إلى طبيعة الصراع التاريخي بين القوى السياسية الكبرى بهدف السيطرة على طرق التجارة الدولية. فمن حيث الوقائع، ترافق انتشار الدعوة الإسلامية مع سيطرةٍ مترامية الأطراف على الممرات البرية والبحرية للتجارة العالمية من جهة، ومع إحكام الطوق على أوروبا، التي بدأت تشهد حالة انتقالٍ سريعٍ في المدنية والتجارة في أواسط القرن الحادي عشر، من جهة أخرى. الأمر الذي كان يعزّز الحاجة والحنين لاسترجاع سيطرةٍ بيزنطيةٍ قديمةٍ، اندرجت في سياقها الحملات الصليبية كمحاولةٍ غربيةٍ لدفع تجارة أوروبا إلى شرق البحر الأبيض المتوسط. وربما كانت هذه الحملات مشروعاً يسعى من خلاله الغرب إلى تثبيت نفسه ومصالحه في نهايات مسالك قوافل الشرق شمال ساحل البحر الأسود، حيث يمكنه أن يمس الطريق المتّجه إلى شمال بحر قزوين وغرب بحر آرال، حتى بخارى وسمرقند، أو أن ينثني إلى موانئ سوريا ليصل فيها إلى بلاد فارس وخليج فارس، وبهذا يلمس الطريق البحرية المؤدية إلى الهند ثم يعبرها إلى الصين[٣]. فقد كانت الحركة الصليبية، بالفعل، «حكمة تاجر»، كما تقول «هونكه». فإن نجحت انهالت الأرباح، وازدهرت المدن، وإن انهزمت، يجري البحث عن وسائل أخرى تصل بواسطتها البضائع إلى شواطئ الشرق. فالمهم، ليس المسيحية بل التجارة، إذ إن انتصار المسيحية يشكل بالنسبة للتجارة، صفقةً رابحةً لا أكثر، أما هزيمتها، فلن تكون بنظرهم سوى مهزلة؟[٤].

---

(١) توماس ارنولد، تراث الاسلام، تر: جرجس فتح الله، بيروت: دار الطليعة، لات، صص ٨١-٨٢.

(٢) م.ن. ص ٨٤.

(٣) م.ن. ص ٩٠.

(٤) تقول هونكه حول هذه الفكرة: «وما نقل العشرين ألفاً والاربعين ألفاً من فرسان الله، الذين غصّت بهم ساحة القديس مرقس انتظاراً للرحيل الى عكا ودمياط، الا عمل تجاري. وفي الوقت نفسه، مساهمة فعّالة في خدمة القضية المسيحية. أجل، إن هي الا عمل تجاري، ولا سيما حين يعمد صليبيون بقيادة البندقية عام ١٢٠٣م، الى تحطيم المملكة البيزنطية الممهّدة سابقاً من قبل الاسلام أنفسهم. بالفعل لقد كانت تلك صورةٌ بشعةٌ قاتمةٌ خلَّفها وراءه موكبٌ صليبيٌّ بعد أن عاث فرسانه فساداً في الأرض وتخريباً للمكتبات القديمة والآثار... وهكذا، ومن بين صفوف المسيحية، خرجت البندقية وغريماتها الإيطاليات منتصراتٍ وحدهن من بين هزيمة الحملات الصليبية العامة... فكان ذلك حصيلة مجهودات المسيحية غير المجدية التي صبرت مئات السنين، لهدف «إفناء الكفّار أو هدايتهم»، وإقامة حكم خاصٍّ في البلاد المقدسة، ولكنه في الواقع، شيءٌ فتّ من عزم البندقية! بل إن شائعةً سرت من أُذُنٍ الى أُذُنٍ في أوروبا، تقول: ان أهل البندقية ما عاد يهمهم، بعد انتهاء الحرب السيئة أن يدخلوا الدين الإسلامي مجتمعين؟ ولكن هزيمة القديس لويس التاسع ملك فرنسا الشنعاء، كانت بالنسبة اليهم مهزلة!! وأي مهزلة».
زيغريد هونكه، شمس الله تسطع على الغرب، م.س، صص ٣٨-٣٩.

وكما تفعل المصالح الاقتصادية والجيوسياسية فعلها في تبرير الإساءة الحالية للإسلام، فعلت المصالح نفسها فعلها في تشويه صورة الإسلام منذ الحملات الصليبية وما بعدها. فقد ساهمت هذه الحملات في تقوية الميل المعرفي بالإسلام إلى جانب ضرورة تكوين صورةٍ سلبيةٍ عنه تستجيب لرغبات الرأي العام، وبخاصةٍ في فترة ازدياد الحاجة لوسائل ايديولوجيةٍ تعبويةٍ ضد الإسلام تخدم، بالدرجة الأولى، الأهداف السياسية-الاستراتيجية لأوروبا في العصور الوسطى.

صحيحٌ أن الصورة الغربية عن الإسلام لم تقف عند حاجات الوعي الشعبي والتعبئة الإيديولوجية، بل تعدّتها إلى معرفة جوانب أخرى لا تلقى اهتماماً عند العامة مثل الإلمام اللاهوتي بعقيدة المسلمين وإنتاج علماء وفلاسفة الإسلام الكبار، وهو إلمامٌ كان، بحكم مضامينه، قد افترق نسبياً عن الصورة السلبية التي لجأت اليها الدولة والكنيسة في سياق تعبئتها للنفوس وشحنها للطاقات الشعبية ضد خطر الإسلام. كما كان هذا الإلمام أيضاً مؤشراً إلى بداية معرفةٍ أكثر موضوعية وعلمية حول الإسلام، لكن ما هو صحيحٌ أيضاً، أن الصورة الغالبة التي شكلتها أوروبا، آنذاك، عن الإسلام كانت سلبيةً ومشوّهةً، ليس فقط لأن إيديولوجية العصر قد تطلّبتها، بل أيضاً لأن الصراع الذي باشرته أوروبا ضد العالم الإسلامي، منذ القرن العاشر الميلادي، كان يضغط من أجل تكوين صورةٍ عن «العدو» تبرّر سياسة أوروبا تجاهه.

وبما أن المسألة قيد البحث تتناول ظاهرة الإساءة لرسول الإسلام، فقد اخترنا مثالين عن هذه الإساءة يتميّزان بدرجةٍ عاليةٍ من التشويه والاحتقار والرغبة في الانتقام من أهم رموز هذا «العدو». ففي «الكوميديا الالهية» يرسم «دانتي اليفيري» جحيماً على شكل هرمٍ يقسّمه إلى تسع مناطق، تضيق مساحة كل واحدةٍ منها كلما اقتربت من القاع. وقد جعل لكل خطيئةٍ منطقةً خاصةً بها، ووضع الخطايا والمناطق في ترتيبٍ ينقسم بدوره إلى ثلاثة مجالات: الشهوة، العنف والخداع. وهي إشاراتٌ ترمز إلى الكبائر الثلاث في التصنيف المسيحي، وهي الانغماس في الشهوات، والعنف والغش. وفي هذا الجحيم يضع «دانتي» الرسول الإسلامي وابن عمه الإمام علي بن أبي طالب، ويختار لهما مكانةً خاصةً تكشف إلى حدٍّ بعيدٍ مدى الكراهية التي يسعى «دانتي» إلى إبرازها تجاه الإسلام، والتي ترمي إلى تغذية نفوس الغربيين بمشاعر الانتقام.

ففي النشيد الثامن والعشرين، وفي الوادي التاسع من الدائرة الثامنة للجحيم، يظهر الرسول وقد أنزله «دانتي» مرتبة الشر التي رسمها على صورة جيوبٍ كالحةٍ مظلمةٍ تحيط

بمعقل إبليس في الجحيم. ووفق هذا الترتيب، فإن رسول الإسلام ينتمي إلى الفئة التي أطلق عليها «دانتي» تسمية «باذري الفتنة والشقاق». أما الصورة التي يعذّبه بها، وهي عقابٌ سرمديٌّ في الجحيم، فقد ظهرت على شكلٍ مثيرٍ للتقزز والاشمئزاز. فقد شقّه إلى قسمين، على نحوٍ متكررٍ لا ينتهي، ابتداءً من الذقن وانتهاءً بالشرج، كما يصفه «ببرميلٍ تفسّخت ضلوعه»، دون أن يسهى عن وصفه المروّع الذي تظهر من خلاله «أحشاء محمد وإفرازات إمعائه»[١]. وفي عبارات «دانتي» نفسه لا يظهر الخيال والوصف بمعزلٍ عن الصورة التي يُراد تكوينها، كما أن صحّة الواقعة نفسها ليست موضوعة أمام مقاييس النقد والفحص العلمي والتاريخي، فهي – أي الصورة– جزءٌ من «كوميديا» تختزن الإسقاطات الفكرية ونماذج الرؤية التي تخدم سياسة العصر وتمثّلاته العامة. وبالتالي، فإن «دانتي» عندما يرسم اللوحة – الإساءة للرسول –، لم يكن بحاجةٍ الاّ لصياغةٍ خرافيةٍ عما يختلج في الوعي من ردود فعلٍ، أو بالأحرى، عمّا ينبغي أن يتشكّل في هذا الوعي الأوروبي من صورٍ وأفكارٍ تتناول مقدسات الخصم الذي يقف بقوةٍ على أبواب أوروبا. من هنا، وعلى شاكلة الفيلم الأخير المسيء للنبي، فإن الصورة الوصفية التي صاغها «دانتي» لا تحتاج لأية إثباتاتٍ أو تعليقاتٍ، فهي تكشف مضامينها بدون أدنى التباس: «لقد كان الرسول[ص] مشقوقاً من الذقن حتى عمق الأحشاء. وكانت أمعاؤه واقعةً على ساقيه، وقد رأينا دقات قلبه، والبطين حيث تحضّر الطبيعة الإفرازات الكريهة. وقد تأملته بانتباهٍ فنظر إليَّ، ومن خلال يديه التي تشق أيضاً الصدر، يقول لي: «انظر كيف أنا مشقوق! انظر كيف هو محمد ممزّق!» وأمامي كان عليّ «منتحباً» وهو يمشي، مفتوح الرأس من الذقن حتى الجبهة...»[٢].

وعندما نعلم أن «الكوميديا الإلهية» قد طبعت أكثر من ١٦ طبعة في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن الثالث عشر الميلادي –١٥ طبعة باللغة اللاتينية وطبعة بالعبرية– وأكثر من عشرين مرة في القرن السادس عشر، وأعيدت طباعتها في القرن السابع عشر، وما زالت طباعتها تتكرّر، ترافقها ألوان التعليقات والمقالات، عندما نعلم ذلك، ندرك الغاية الأساسية من هذا الجحيم الذي أراده «دانتي»، ومن خلاله فكر العصر الوسيط: التشويه والإساءة كتعبيرٍ عن رغبةٍ مكبوتةٍ في إدانة الإسلام ومعاقبة رسوله.

وبعد «دانتي» بقرنين تقريباً، كتب الإنكليزي «جون لدجيت» قصيدةً يظهر مضمونها واضحاً من خلال عنوانها: «عن محمدٍ النبي المزيّف وكيف أكلته الخنازير وهو سكران».

---

(١) رشاد حمود الصباغ، التصورات الأوروبية للاسلام في العصور الوسطى وتأثيرها في الكوميديا الالهية، مجلة عالم الفكر، م ١١، العدد الثالث، خريف ١٩٨٠، الكويت، صص ٨٥–١٠٠.

(٢) دانتي اليغيري، الكوميديا الالهية، باريس: منشورات مكتبة غارنييه إخوان، ١٩٣٠، صص ١٠٦–١٠٨.

ويمكن اعتبار هذه القصيدة بمثابة أول صياغةٍ تتناول حياة الرسول الإسلامي في الأدب الإنكليزي، وما جاء فيها لا يحتاج إلى كثيرٍ من التعليق، لأن كلماتها تتماهى مع رغبةٍ شائعةٍ في تصوير الإسلام بشكلٍ يشبع عقلانية ما بعد الحروب الصليبية ورؤيتها المتحاملة تجاه «العدو» الذي يهدّد أوروبا الناهضة.

بعد أن يعدّد «لدجيت» صفات النبي محمد(ص)، حيث ينعته بالمزيّف والساحر والزاني ووضيع الأصل ومنتحل شخصية المسيح، المصاب بالصرع والذي تأكل الحمامة الحَبَّ من أذنه، والثورُ يحمل له على قرنيه جرار اللبن والعسل... بعد كل هذا الوصف، يصل هذا الشاعر، في ختام قصيدته، إلى نهايةٍ لحياة الرسول أرادها أن تكون على الشكل الآتي:

«مات كأي إنسانٍ نهم،

لأنه أفرط في شرب الخمر،

ووقع في بركةٍ وأكلته الخنازير...»[١].

إضافةً إلى هذين المثالين، عرفت العصور الوسطى مثالاً من نوعٍ آخر لا يحتوي على توصيفاتٍ رديئةٍ وخرافيةٍ بقدر ما يسعى إلى إلباس الإساءة لبوس الانشقاق عن المسيحية والانتقام منها. ووفق «سوذرن»، فإن رسول الإسلام، كان بنظر مؤلفي هذه المرحلة، «ساحراً دمّر الكنيسة في أفريقيا وفي الشرق بالسحر والخداع وبإباحته الاختلاط الجنسي العام...»[٢]. لكن ما هو أكثر أهمية، على ما يبدو، ذلك الإلحاح على تصوير النّبوة الإسلامية كتشويهٍ وانتقامٍ من نبوّة عيسى المسيح. إذ إن صورةً كهذه لا تكتفي بإدانة الإسلام وتزوير مصادره الإلهية، وإنما تغذّي الشعور العام بعظمة العقيدة المسيحية وبضرورة التوحّد حولها كشرطٍ للانتصار على الإسلام. ولم تلبث هذه الصورة المصطنعة أن تحوّلت إلى أسطورةٍ شعبيةٍ جرى تعميمها بإتقانٍ، وقد ذكرها عددٌ لا بأس به من المؤلفين المتأخرين، نخصّ منهم بالذكر «الساندرو دي انكونا» في كتابه «دراسة النقد وتاريخ الأدب»[٣]، «نورمان دانيل» في كتابه «الإسلام والغرب»[٤]، و«ميشال بول

(١) وقد نقلنا النص العربي عن مقالة محمد عصفور، صورة الاسلام والمسلمين في الأدب الغربي حتى القرن الثامن عشر، مجلة عالم الفكر، م٨، العدد ٤، شتاء ١٩٧٨، الكويت، ص ٤٢. وحول الموضوع نفسه مع الاسهاب والتفصيل، من المفيد مراجعة دراستنا حول «الحركة الصليبية وأثرها في الاستشراق الغربي»، المنشورة في مجلة الفكر العربي، العدد ٣١، كانون الثاني ١٩٨٣، بيروت، صص ١٣٧-١٧٢.

(٢) سوذرن، الرؤى الغربية للاسلام في العصور الوسطى، كمبريدج، ١٩٦٢. وكذلك كتاب رودنسن: جاذبية الاسلام، صص ٢٠-٢١.

(٣) الساندرو دي انكونا، اسطورة محمد في الشرق....، بولونيا: زانشلكي، ١٩١٢، صص ٢٠٨-٢١٥.

(٤) نورمان دانيل، الاسلام والغرب، تكوين صورة، نشر جامعة اديزه، ١٩٦٠.

راي» في كتابه «صورة محمد في الأدب الإنكليزي الوسيط»[1]. وحسب ما جاء في مؤلفات هؤلاء، فإن هذه الاسطورة زعمت بأن نبي الإسلام «لم يكن مؤسس ديانةٍ جديدةٍ، وإنما هو مسيحيٌّ مرتدٌّ حاقدٌ، كوّن طائفةً منشقةً داخل المسيحية...». وقد انتشرت هذه الخرافة على نحوٍ خاصٍّ في شمال إيطاليا على عهد «دانتي»، حيث رواها له معلمه «برنشو لاتيني». وفي روايةٍ أخرى لهذه الخرافة - وجدت في شامبين - يوصف محمد بأنه أكثر الكرادلة حكمةً وأغزرهم علماً، وقد وصلت شهرته إلى درجةٍ حدت بمجلس الكرادلة المقدس لأن يحثّه على دعوة السراسنة (العرب) في الشرق لاعتناق المسيحية. لكنه رفض أول الأمر أن يأخذ هذه الرسالة على عاتقه، لكنهم وعدوه بترقيته إلى منصب البابا. وعلى هذا الشرط غادر محمد روما. وقد اجتذب محمد جماهير غفيرةً من السراسنة إلى اعتناق المسيحية حيثما حلّ فيهم واعظاً. غير أن الكرادلة نقضوا العهد معه. فعلى أثر وفاة البابا الحاكم اختاروا شخصاً آخر غير محمد ليحلّ محلّه، عندئذٍ كان انتقام محمد -كما تقول الأسطورة- بأن دفع من هداهم إلى الارتداد عن المسيحية وأخذ ينشر فيهم ما يناقض العقيدة المسيحية. ومن هذه الخرافة وحدها نفهم مغزى الإساءة للرسول التي ابتدعها الغرب في العصور الوسطى: كان الإسلام أداة الانتقام من المسيحية، ولم يكن ديناً في حدّ ذاته. ومن هذا المنطلق، كان من السهل إشاعة وتبرير الفكرة التي تزعم أن الإسلام كان نوعاً من الهرطقة والخروج على المسيحية..[2].

III- جذور الإساءة المعاصرة:

لا تحتاج الإساءة المعاصرة للإسلام إلى عرض تفاصيلها، فوسائل الإعلام وتقنيات الاتصالات سهّلت رؤيتها. فقد شاهد كثيرون في العالم مقاطع من الفيلم المسيء للرسول ومجمل الرسوم الكاريكاتورية الساخرة، بعكس الإساءة المذكورة في الصفحات السابقة والتي تحتاج إلى بحثٍ معمّقٍ في المراجع والوثائق والأحداث، كما تشترط ذكر النصوص وتفاصيلها لإثبات وقوع الإساءة. بيد أن ما تحتاجه الإساءة الراهنة هو التنقيب عن جذورها ومصادر إنتاجها وتمويلها وتعميمها وحمايتها. وإذا كانت دوافع الإساءة القديمة محفورةً في وقائع التاريخ ومفاعيل الحروب من أجل السيطرة، فإنها تملك قابلية تواصلها إلى اليوم. إذ لم تكن مجرّد زلّةٍ لغويةٍ عبارةُ «الصليبية» في خطاب الرئيس الأميركي حول بداية الحرب العالمية على الإرهاب الإسلامي. ومع التشديد على وجود تأثيرٍ عميقٍ للجذور التاريخية

---

(١) ميشال راي بول، صورة محمد في الأدب الانكليزي الوسيط، نشر جامعة نورث كارولينا، ١٩٧٠.

(٢) نقلاً عن رشاد حمود الصباح، التصورات الاوروبية للاسلام في العصور الوسطى وتأثيرها في الكوميديا الالهية، م.س، صص ٨٩-٩٠.

للاساءة المعاصرة، فإننا سوف نطوي صفحاتها ونبحث عن الحاضنة الحالية التي منها تناسلت وشاعت وتحصّنت وتكرّرت بدون حسيبٍ ورقيبٍ وبدون إدانةٍ أو عقابٍ.

ترجع جذور الإساءة الراهنة إلى الخطاب الغربي بشكلٍ عام، والأميركي بشكلٍ خاص، حول النظام العالمي الجديد الذي برزت ملامحه لحظة انهيار الاتحاد السوفياتي وانتهاء الحرب الباردة والانتصار على الشيوعية. وبما أن الغرب قد ارتضى لنفسه نظاماً اقتصادياً يرتكز على حاجته للسيطرة على «الخارج» ونهب موارده واستهلاك عوائده، فإن مصالحه اشترطت فرض إرادته على المجتمعات الأخرى، الدول والشعوب والثقافات، أو مصادر الثروات ومواقع الأسواق والزبائن. وهنا بالذات تكمن الجذور الحقيقية للإساءة للإسلام، حيث يندرج خطاب الانتصار النهائي للّيبرالية التي حصر «فوكوياما» عقباتها في الإسلام والثقافات الآسيوية[١]، وحيث تنكشف أبعاد الخطاب الخاص بالصدام الحتمي بين الحضارات، الذي اختزله «هانتنغتون» بصراعٍ بين الغرب من جهة، والإسلام والكونفوشوسية، من جهةٍ أخرى[٢].

وبهذا المعنى، خلق الغرب لنفسه عدواً، وأعداء لما بعد الانكسار الإيديولوجي للشيوعية. فالصورة التي انتشرت عن تهديد الإسلام المحتمل للنظام العالمي الجديد وللمصالح الغربية، لا تعبّر عن الواقع بقدر ما تعبّر عن هجوم وقائيٍّ. وبات مستقبل الغرب ونظامه العالمي مرهونين بقدرته على إلحاق الهزيمة بعدوٍّ لم يشهر عداوته تجاه الغرب أكثر مما يخشى على حاضره ومستقبله من غربٍ يعيد تشكيل وعي الغربيين انطلاقاً من إسلام معادٍ رغم أنفه. ومثلما برّرت ممارساتٌ أقلّويةٌ، عابرةٌ ومعزولةٌ، تشويه الإسلام والحملاتُ الصليبية في القرون الوسطى، فإن ممارساتٍ مشابهةً تبرّر اليوم حملة التعبئة العامة ضد الإسلام والمسلمين بدون تمييزٍ أو تخصيصٍ.

بل أكثر من ذلك، انتشرت في الغرب صورةٌ عن إسلام عدوانيٍّ وإرهابيٍّ قبل أن يتعرّض الغرب لأية عمليةٍ إرهابيةٍ من قِبَلِ أقلّيةٍ إسلاميةٍ متطرّفةٍ. وهذا يعني أن الإسلام، وبدون مقدّماتٍ مقنعةٍ، تحوّل إلى تهديدٍ علنيٍّ ومباشرٍ ضد النظام العالمي واحتل مكان الشيوعية في عقيدة الجيوش الغربية واستراتيجيات التعبئة للحروب، وضعت منه وسائل الاعلام «شيطاناً هارباً من سجنه»، وفق عبارة «مارتن لوثر» في موعظة الحرب، متغلغلاً داخل الغرب وفي يده قنبلةٌ نوويةٌ. ولا يجسّد هذا التحوّل رؤيةً جديدةً للإسلام، بقدر ما يعطيها توصيفاً ملائماً لعقلية العصر. فقد كان الإسلام موصوفاً دائماً بخطره الجاثم، منذ معركة «بواتييه»

---

(١) فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والانسان الاخير، بيروت: نشر مركز الانماء القومي، ١٩٩٣.

(٢) صموئيل هانتنغتون، صدام الحضارات، ترجمة هنادي حمود، مجلة المنطلق، العدد ١٠٦، شتاء ١٩٩٤، بيروت، صص ١٧٥-١٩٥.

حتى اليوم، تتغيّر أحواله بين هجوم ودفاعٍ، بين حضارةٍ وانحطاطٍ، لكن صورته في الغرب لا تتغيّر. عندما كان قوياً، رآه الغربُ قبائلَ تنشر القرآن بالسيف. وعندما بلغت حضارته ذروتها، اكتشف فيه الغرب الغرائز والملذات والحريم وتعدّد الزوجات والاستبداد. وعندما شهر ممانعةً ضد الاستعمار، تحوّل إلى «أفواج من البرابرة الممقوتين»...

لا تقلّل هذه الصورة السلبية من أهمية القراءات الموضوعية والعلمية ودورها في تقديم صورةٍ إيجابيةٍ عن الإسلام وإنجازاته، والتي قام بها مستشرقون مستقلون وحياديون في مجال أبحاثهم ودراساتهم. بيد أن الصورة السلبية للأسف، كانت أوفر حظاً في الانتشار والتعميم والأكثر فائدةً وقدرةً على تعبئة الرأي العام بما يتلاءم والمصالح العليا للقوى الماسكة بزمام وقرار النظام العالمي الجديد. وقد بدأ المتحدّثون باسم هذا النظام، من سياسيين وعسكريين وإعلاميين ومثقّفين، في صياغة خطابه حول الإسلام، منذ بداية التسعينات من القرن الماضي. وقد عملوا على تجميع عناصر هذا الخطاب بدون ترابطٍ أو وازعٍ من أي نوعٍ. وبمعزل عن تبريراتٍ مستمدةٍ من وقائع ملموسة، تشكّلت جذور الإساءة في خطابٍ يصطنعُ الخوف من خصمٍ لم يعلن خصومته بقدر ما يملك أسلحةً لم يشهرها بعد: الكثافة البشرية، الموقع الاستراتيجي، السوق الاستهلاكية الكبيرة، النفط والغاز، الودائع المصرفية، الإرهاب، الهوية المعتقدية والثقافية... وهي أسلحةٌ اذا اجتمعت في نصابٍ واتّفقت في غايةٍ وانضوت تحت قيادةٍ جامعةٍ، سوف تولّد تهديداً لا يستهان به.

وهكذا، تحوّل هذا الخطاب إلى مرجعٍ وملاذِ كلِّ إساءةٍ لاحقةٍ للإسلام ورسوله. فهو الذي أسقط التهديد الإسلامي على إحساسٍ غربيٍّ عميقٍ بالخطر الاستراتيجي للإسلام وأثره على استقرار النظام العالمي الجديد، بقيادته ومصالحه وشروطه. وهو الذي حوّل الإسلام إلى وباءٍ داخليٍّ، يزيد البطالة وأزمة الخدمات، ويهدّد باختلالٍ ديمغرافيٍّ مع كثافة الهجرة، كما يرخي النفط وعائداته ظلالاً مبهمةً على المشكلات الاقتصادية، ويعيش السلام الداخلي في قلقٍ دائم من إرهابٍ إسلاميٍّ وحيدٍ في خلافته للنازية والشيوعية. وبالرغم من أن الإسلام يشكّل، على الأقل بالنسبة للمسلمين، أساساً للتفاعل والتعامل مع الغرب وحضارته، وبالرغم من أنه «يشكّل قاطرة التحديث والتطوّر في العالم الإسلامي»، كما يقول «فولكر نينهاوس»[(١)]، وبالرغم من أن المجتمعات الإسلامية لا تعيد تنظيم نفسها على إيقاع حربٍ شاملةٍ ضد الغرب أكثر مما تفكّر في كيفية التخفيف من نتائج السياسة الغربية ضدّها، بالرغم من كل هذا، يقول «جون كالفن»، القائد الأعلى السابق لقوات حلف الاطلسي، في كلمته الوداعية في بروكسل: «إننا قد ربحنا الحرب الباردة، وها نحن نعود اليوم بعد ٧٠ عاماً من الصراعات

(١) وردت في ندوة الاسلام وتحديات العصر، جريدة السفير، عدد السبت في ١١ حزيران ١٩٩٤.

الضالة إلى محور الصراع القائم منذ ١٣٠٠ سنة: إنها المجابهة الكبيرة مع الإسلام؟[١]». لا تحتاج هذه الكلمات إلى تفسيرٍ أو تبريرٍ. إذ بعد أن يكتشف «كالفن» ضلالة الصراعات وضخامة الخوف من الشيوعية، يقترح العودة إلى الضلالة نفسها لصياغة خطابٍ يجدّد دور حلف الاطلسي، بعد توسيعه، انطلاقاً من تضخيم الخوف من خطر الإسلام.

وعلى هذا المنوال، كتب «ريتشارد نيكسون»، في كتابه الأخير «اقتناص اللحظة»، قائلاً: «إن الإسلام سوف يصبح قوةً جيوسياسيةً متعصّبةً. فمن خلال نمو سكّانه ومن خلال تبوّئه مركزاً مالياً مهماً، سيفرض تحدّياً رئيساً يحتّم تحالفاً جديداً مع موسكو للتصدّي لعالمٍ إسلاميٍّ معادٍ وعدواني»[٢]. وبينما يلاحظ «نيكسون» أن العالم الإسلامي «أكبر وأكثر تنوعاً من أن يحرّكه قرع طبلٍ واحدٍ»، فهو ينتشر في عشرات الدول، وشعوبه تنتمي إلى ١٩٠ اثنية ويتحدّثون بمئات اللغات واللهجات وينقسمون إلى مذاهب سنية وشيعية وصوفية وغيرها، ويشكّلون سدس سكان العالم في بقعةٍ يبلغ طولها عشرة آلاف ميل، من المغرب إلى يوغسلافيا، من تركيا إلى باكستان، من آسيا الوسطى إلى أندونيسيا... فإنه يستخلص قائلاً: «إننا نتحدّث عن العالم الإسلامي كشخصيةٍ واحدةٍ ليس لأنه يوجد مكتبٌ سياسيٌّ يوجّه شؤونه السياسية، ولكن لأن الأمم الإسلامية كلّها تشترك في تياراتٍ سياسيةٍ وثقافيةٍ تصب في مجموع الحضارة الإسلامية... إن اللحن السياسي نفسه يتردّد في طول العالم الإسلامي وعرضه، بصرف النظر عن الفوارق بين الدول المختلفة... إن المشاركة في العقيدة والسياسة تولّد تضامناً مائعاً ولكنه تضامنٌ حقيقي»[٣].

ويستحضر هذا الخطاب، أيضاً، أسباباً لا تنتمي إلى الإسلام كحضارةٍ وعقيدةٍ، بحيث ينقلب الإسلام إلى إسقاطٍ متعمّدٍ للعنف والإرهاب والتسلّط، ومصدرٍ لأزمة اقتصادية – مجتمعية داخل الغرب نفسه. وفي هذا السياق، يصبح الإسلام رمزاً للإرهاب وخليفةً محتملاً للنازية والفاشية والشيوعية وتهديداً للأمن والسلام في العالم برمته. ففي أوروبا، يتنفّس الخوف من الإسلام من علاقات تماسٍّ مباشرٍ حول البحر الأبيض المتوسط وشمال أفريقيا، وما تحمله من ذكرياتٍ صليبيةٍ واستعماريةٍ نفطيةٍ ومنافساتٍ اقتصاديةٍ واحتكاكٍ ثقافيٍّ وحضورٍ زادته الهجرة والبطالة حدّةً وقلقاً.

أما في الولايات المتحدة الأميركية، حيث العداء للإسلام يتّسم بحداثةٍ ملحوظةٍ

---

(١) م.ن. عدد يوم الجمعة في ١٠ حزيران ١٩٩٤.

(٢) Richard NIXON, Seize the moment, Americas challenge in a one-super power world, ed. Simon and Schuster, New York, 1992, p.195.

(٣) م.ن.، ص ١٩٩.

ويستمد عوامله من الصراع العربي-الإسرائيلي والثورة الإسلامية في إيران، فإن وعي مركز النظام العالمي الجديد لإمكانات الإسلام في مواجهته، سرعان ما تحوّل إلى هاجسٍ وتعبئةٍ معاديةٍ للإسلام والمسلمين، وخفّف من صراعاتٍ عرقيّةٍ ودينيةٍ وثقافيةٍ شهدتها الولايات المتحدة الأميركية منذ ولادتها. وقد تشكّلت الصورة الأميركية عن الإسلام على ايقاعات النفط والرهائن والإرهاب. وبهذا المعنى، يقول «دان كويل»، نائب الرئيس الأميركي «جورج بوش الأب»، في خطبةٍ ألقاها في أكاديمية أنابوليس البحرية: «إن الإسلام يشكّل تهديداً للغرب، مثل التهديد الذي كانت تمثّله الشيوعية والنازية». ويعلن «بات بوكانان»، المرشح الجمهوري للرئاسة الأميركية سنة ١٩٩٢ في إحدى حملاته الانتخابية، أن «الصراع على مستقبل الإنسانية خلال ألف سنة كان بين المسيحية والإسلام، وقد يعود ذلك في القرن المقبل...»[١].

تعطي هذه النصوص فكرةً عن مساهمة السياسيين في تخصيب الجذور التي أنتجت الإساءة الأخيرة بعد عقدين من الزمن تقريباً. وعلى منوالها تأتي نصوص المثقفين والإعلاميين. وكلها نصوصٌ غير بريئةٍ في تعبئة الرأي العام بما يضمن قبوله وإعجابه بكل إساءةٍ محتملةٍ، رسوماً كانت أو فيلماً أو حرباً مفتوحة.

وتندرج في هذا السياق أيضاً نصوص المثقفين. فقد كتب المستشرق الأميركي «برنارد لويس»، في مقالته حول «جذور الغضب الإسلامي» المنشورة في مجلة «أتلانتيك» سنة ١٩٩٠، قال فيها إن «المواجهة المقبلة للغرب ستأتي حتماً من العالم الإسلامي، وعلى امتداد الدول الإسلامية من المغرب إلى باكستان سيبدأ صراعٌ من أجل نظام عالميٍّ جديدٍ». ثم يستطرد قائلاً: «نحن نواجه حالةً فكريةً وحركةً تفوق مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي يسعون وراءها، ولا يعتبر هذا أقل من صراع حضارات، ربما هذا عملٌ لا عقلانيٌ ولكنه بالتأكيد ردّة فعلٍ تاريخيةٌ للندّ القديم ضد تراثنا اليهودي-المسيحي، ضد وجودنا العلماني على مدى انتشار كلٍّ منهما»[٢].

وفي حين يقلّل «فوكوياما» من الخطر الإسلامي ويبقيه محصوراً في الثياب والصلاة، يبشّر «هاتنجنتون» بحربٍ حضاريةٍ عالميةٍ بين الإسلام والغرب. بعد أن يعترف «فوكوياما» أن الخطر الإسلامي يمثل التهديد الإيديولوجي الوحيد المتبقي في مواجهة الليبرالية-الديمقراطية على أثر انتصارها على الشيوعية، الثيوقراطية، الأرستقراطية، الملكية،

---

(١) فريد هاليداي، ايديولوجيا ام ايديولوجيات العداء للمسلمين، جريدة الحياة، الحلقة الرابعة، العدد ١١٤٠٧، ١١-٥-١٩٩٤.

(٢) هانتنغتون، صدام الحضارات، م.س، ص ١٨٣.

الاستبدادية، الفاشية والنازية...»[١] يحصر الخطر الإسلامي في النظام الفكري والمعتقدي للإسلام أكثر مما يعتبره ترجمةً للقوة السياسية أو العسكرية. وبما أن الإسلام لا يشكّل خطراً على الليبرالية-الديمقراطية في عقر دارها، فإنه يشكّل، بالضرورة، خطراً عليها في عقر داره. وهنا بالذات تندرج موقعية الإسلام في نصوص «فوكوياما»، ويتوارى القلق على إيديولوجية النظام العالمي ومصالحه خلف التخفيف من خطر الإسلام داخل الغرب، مقابل حاجة هذا النظام نفسه إلى نقل المعركة إلى داخل العالم الإسلامي، سواء تمثّل ذلك بمحاصرته أم تمثّل بالتدخل وتوجيه وتأجيج تناقضاته الداخلية. وبدون تمييزٍ بين السلام المعتدل وآخر متطرف، انتهى إلى القول: «هل يمثل الإسلام الراديكالي الخطر الرئيس على الديمقراطية؟ ماذا يعني الخطر الرئيس؟ يمكن للبلدان الإسلامية أن تشكّل خطراً على الغربيين وإمداداتهم بالنفط... يمكنها أيضاً القيام بأعمالٍ إرهابيةٍ...يمكن لهذه البلدان، أيضاً، أن تمتلك القنبلة. تطرح الهجرة من البلدان الإسلامية مشاكل اجتماعيةً خطيرةً في فرنسا وبلدانٍ أوروبيةٍ أخرى. ولكن الإسلام، خارج محيطه الثقافي، لا يمكنه، من دون إيرادات النفط، تشكيل أساسٍ يتطور عليه نظامٌ اقتصاديٌّ عصريٌّ... إن التهديد الإسلامي للحضارة ولقيم الغرب أقل من ذلك الذي مثّلته الشيوعية...إن الأصولية الإسلامية قوةٌ نافذةٌ جداً في العالم الإسلامي، ولكنها لا تنتشر خارجه. عندما نرى فتيات ألمانيا بالتشادور وشبابها يصلّون متوجّهين نحو الكعبة، عندها نشعر بخطرٍ فعليٍّ على نمط حياتنا...»[٢].

من جهته، يضع «هانتنغتون» الإسلام وحضارات الشرق الأقصى في مواجهة الغرب في سياق التمهيد لحربٍ عالميةٍ بين الحضارات. فالعقبات الأكبر والأعظم التي تعترض انتشار الحضارة الغربية تتمثّل في البلدان الإسلامية والكونفوشيوسية والهندوسية والبوذية[٣]. لذلك يستخلص قائلاً إن «الصراع بين الحضارات سيحلّ محل الصراعات الإيديولوجية والأشكال الأخرى كشكلٍ مهيمنٍ للصراع العالمي... إن التركيز الأساسي للصراع في المستقبل القريب سيكون بين الغرب والعديد من الدول الإسلامية- الكونفوشيوسية...»[٤].

كما أدلى مثقفو أوروبا بدلوهم في هذا المجال، وإن كانوا أكثر وضوحاً في توصيفهم للخطر الإسلامي. هناك حيث يلعب التداخل الثقافي والتجاوز الجغرافي دوراً محورياً في جعل الخوف من الإسلام جزءاً من الحياة اليومية. ففي كتابه «انتعاش الديمقراطية» كتب «جان فرنسوا روفيل» قائلاً إن «الإسلام ليس جزءاً من العالم الحديث...ولا يستطيع تقديم

(١) فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ...، م.س، ص ٢٠٥.

(٢) م.ن.، ص. ٧١.

(٣) هانتنغتون، صدام الحضارات، م.س، صص ١٨١-١٨٥.

(٤) م.ن.، صص ١٩٤-١٩٥.

فهم للعالم المعاصر، ولأنه، وهذا أهم، يهدّده من الداخل، ففي السابق كانت أوروبا تعتبر الأمبراطورية العثمانية خطراً ، لكنه خطرٌ كان يقف عند أبوابنا ولا ينتشر في مجتمعاتنا ولا ينغرس في قلب مدننا وفي داخل دولنا... أما حالياً، فإن الهجرة الكثيفة وسهولة الحصول على الجنسية تسلّحان التصلّب الإسلامي وتوفران له قلاعاً متكاثرةً بيننا....»[١].

وبقدرة قادرٍ أصبح الإسلام والإرهاب وجهين لعملةٍ واحدةٍ. ذلك أن الدعوة إلى القتل فكرةٌ ثابتةٌ لا يعرف المسلمون التلفظ بغيرها، كما يقول «روفيل». ويستطرد أنه « لا يمكن أن نصف بالتسامح ديانةً يتساوى فيها الاختلاف مع الإعدام. إن الإسلام هو مصدر تسعة أعشار الإرهاب العالمي الرسمي. هل يتوجّب علينا أن نحرس مكاتبنا ومسارحنا ومتاحفنا من هذا التعصّب الذي يريد فرض الرقابة على ثقافتنا مع مفعولٍ رجعيٍّ....»[٢] ثم يكرّر «روفيل» تشبيه الإسلام بالنازية والشيوعية، وبعد انتصار الغرب عليهما معاً لا يبقى سوى الإسلام بما هو التهديد الوحيد، وبالتالي، « لا يمكن المساومة مع مشروع هدفه تدميرنا»[٣]. هذا في فرنسا، أما في بريطانيا، فقد انتشرت رؤى ونظرياتٌ مماثةٌ تلتقي كلها في خطابٍ واحدٍ وتحذيريٍّ من الإسلام. ففي مقالةٍ بعنوان «مذهبٌ تسلّطيٌّ آخر يحاول التسلّل إلى الغرب»، كتبت «كليرهولينخورث» قائلةً: «إن الأصولية الإسلامية تصبح بسرعةٍ التهديد الرئيس لسلام وأمن العالم، وأيضاً سبباً للاضطرابات المحلية وعلى الأصعدة الوطنية من خلال الإرهاب»[٤]. ومن البدهي القول إن نصوصاً من هذا النوع تحول دون أية محاولةٍ للتفاعل والحوار قد تؤدي إلى انخراط العالم الإسلامي في النظام العالمي، وإنما بالعكس تماماً، فهي جزءٌ لا يتجزّأ من عقلية الإقصاء ومصنعٌ إعلاميٌّ حاسمٌ في تفاقم ظاهرة الإسلاموفوبيا. وإذا لم تكن كذلك، فما هي الدوافع من معركة الحجاب في فرنسا، واستهداف المسلمين انطلاقاً من ثيابهم ومساجدهم أو شعائرهم؟ وهي أعمالٌ قام ويقوم بها أفرادٌ وجماعاتٌ من العنصرية الجديدة إلى درجةٍ مخيفةٍ في أبعادها وتفاصيلها، وتكاد تصدر جميعها عن قرارٍ واحدٍ أو إجماع سياسيٍّ رسميٍّ وشعبيٍّ. ففي السويد حيث تجربة الاحتكاك بالإسلام حديثة العهد، بدون ذكرياتٍ تاريخيةٍ أليمةٍ أو مقدماتٍ دمويةٍ وسياسيةٍ، يندلع حريقٌ متعمّدٌ في أحد مساجد «ستوكهولم» يعقبه سؤالٌ للسياسية اليمنية «فيفيان فرانتسن»: «كم يستغرق الأمر قبل أن يركع أطفال السويد باتجاه مكة؟»[٥].

(١) جوزف سماحه، نهاية التاريخ وردود الفعل، مجلة الاجتهاد، العدد ١٥-١٦، ربيع وصيف ١٩٩٢، بيروت، ص ٣٠٦.

(٢) م.ن.، صص ٣٠٦-٣٠٧.

(٣) م.ن.، ص ٣٠٧.

(٤) ذكرها فريد هاليداي، ايديولوجيا ام ايديولوجيات العداء للمسلمين، م.س.

(٥) م.ن.

وخلاصة الكلام، فإن الإساءة الراهنة للإسلام، وإن كانت تتضمّن، في ذاتها، إساءةً لكلِّ دينٍ، ليست تعبيراً عن انفعالٍ فرديٍّ بقدر ما تستمد مبرراتها من الجذور التي زرعها سياسيون ومثقفون وإعلاميون، وكل محاولةٍ لاختزالها في ممارسةٍ فرديةٍ تتغافل عن جذورها الكامنة في مواقع القرار السياسي ومجالس إدارة المصالح الاقتصادية.

ولن تتوقّف هذه الظاهرة عن التكرار، بين الحين والآخر، وحسب الحالة والضرورة، إلا عندما يتوقّف منتجوها الحقيقيون عند عبارة الشاعر الأميركي «روبرت لويل» ويتعمّقون في فهم أبعادها : «عند سقوط الرب، بدا الشيطان أكثر حرية بيننا».

دولة بني أُميَّـة والقبائل اليمنية في الشام مفارقة التأسيس والانهيار

أ. د. ابراهيم بيضون

أستاذ التاريخ الإسلامي
الجامعة الإسلامية في لبنان

بين الأمويين والشام علاقةٌ واغلةٌ في الزمن إلى ما قبل الإسلام. وثمَّةَ من يربطها بالرحيل القسري لأُميَّة بن عبد شمس، جدّهم الذي حملوا اسمه إليها، بعد إخفاقه في «منافرة» عمّه «هاشم بن عبد مناف» على زعامة قريش[١]. وعندما تولَّى حفيده (يزيد بن أبي سفيان) أحد الألوية التي وجَّهها الخليفة أبو بكر، في سياق حركة الفتوح إلى الشام[٢]، كانت مهمته التقدُّمَ باتجاه دمشق[٣]، ربما بناءً على تلك العلاقة القديمة مع قبائل المنطقة، حيث كان أبوه أيضاً على احتكاكٍ بها خلال ترداده تاجراً عليها في «رحلة الصيف» الشهيرة، المندرجة في منظومة «الإيلاف» التي سنَّها هاشم على نمط عهودٍ مع ملوك المرحلة[٤]. ولم يكن مفاجئاً، حينذاك، أن يصبح يزيد أول ولاة الشام بعد فتحها، ولكن الأخيرة سرعان ما افتقدته في «طاعون عمواس» (١٨ هـ)، فاتكاً بعددٍ غير قليلٍ من القادة الكبار[٥].

وفي ضوء ذلك لم يجد أخوه معاوية صعوبةً في أن يحلَّ مكانه، دون اعتراضٍ من الخليفة[٦] آنذاك، عمر بن الخطاب، الذي رأى في دقَّة المرحلة وما قد يتهدَّد الشام من خطرٍ بيزنطيٍّ، فضلاً عن خبرة معاوية بشؤونها، ما شجَّعه على هذا الاختيار. ولكن الوالي

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٢، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، ص٢٥٣.

(٢) البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، لا ت، صص١١٥ – ١١٦.

(٣) م. ن، ص١١٦.

(٤) الواقدي، كتاب المغازي، ج١، تحقيق مارسون جونس، طبعة طهران، لا ت، صص٢٧ – ٢٨. أيضاً: إبن هشام، السيرة النبوية، ج٢، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥،ص٢٥٧.

(٥) البلاذري، فتوح البلدان، م. س، ص١٤٦. أيضاً: تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣، ص١٦.

(٦) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٤، م. س، ص ٢٤١.

الجديد، مهما قيل فيه، لم يحد عن نهج الخليفة القوي، راضخاً بالمطلق لأوامر السلطة المركزية[١]. وخلافاً لذلك، فإن غياب عمر، والبيعة لعثمان، شيخ بني أُميَّة في الإسلام، وفَّرا لمعاوية حرية الحركة، وممارسةً شبه مستقلة في الشام، وذلك بما يلبِّي طموحه إلى ما هو أبعد من الولاية التي أمضى وقتاً طويلاً فيها، وإن لم يكن مصنَّفاً من قريش المهاجرة، مصدر الخلفاء حينذاك. وهناك من يرى أنه دفع بالأزمة السياسية المتفجِّرة في أواخر عهد عثمان إلى حيث يصعب معها ردُّ الفتنة، إذ كان معاوية بعيداً عنها بقدر ما كان قريباً من استثمارها لمصلحة مشروعه بعد مقتل قريبه الخليفة (٣٥ هـ)[٢].

وإذ تولَّى الخلافة عليٌّ بن أبي طالب، كان واضحاً أن والي الشام لم يكن في صدد الاعتراف به، فارضاً دون ذلك شروطه الصعبة التي وجد فيها الخليفة ملامح فتنةٍ جديدةٍ. وفيما انتقل عليٌّ إلى الكوفة بعد القضاء على حركة البصرة، الفتنة الثانية، عاملاً بصعوبةٍ على تأليف قبائلها تمهيداً لحربٍ حتميةٍ مع معاوية، كان الأخير قد تجاوز هذه المرحلة، حين خاض الحرب معتمداً على القبائل الشامية المتَّحدة تحت قيادته، والمنخرطة كلِّياً في مشروعه، واجدةً فيه ما يوائم طبيعتها ويستجيب لمصالحها. ذلك أن معاوية، بعد تجربةٍ طويلةٍ في الشام، عرف كيف يستقطب هذه القبائل، فصاهر إحدى كبرياتها، وهي «كلب»[٣] التي نعمت في ظلِّه بامتيازاتٍ، لم يُتَح سوى قليلها للقبائل الأخرى، إلى وضعٍ اقتصاديٍّ – معنويٍّ جيِّدٍ كان كفيلاً بأن يجعلها تلتفُّ حول الوالي الأموي وتناصر «قضيته» على حقٍ أو على باطلٍ.

وهكذا، بفضل دعم القبائل الشامية، ربح معاوية في السياسة والحرب، ليصبح خليفةً بـ«الإجماع»، بعد أن تنازل الحسن له، مكرِّساً ذلك في ما عُرِفَ بعام الجماعة (٤١ هـ)، حين أُخِذت له البيعة على هذا الأساس في بيت المقدس[٤]. وكانت لا تزال « كلب» حاضرةً في خلافة معاوية، معتمداً عليها في تنفيذ أهدافه السياسية والعسكرية، وظلَّت طوال العهد السفياني تحظى بنفوذٍ قويٍّ، ولها «صدارة المجلس»[٥]، على نحوٍ جعلها قطباً في معادلة المرحلة. وعندما انهار الحكم السفياني، متأثِّراً بتهوُّر الخليفة يزيد، وسياساته التي استفزَّت جمهور المسلمين بعد مقتلة كربلاء، واستباحة مدينة الرسول، فضلاً عن مكَّة التي اعتصم

---

(١) يروي مؤرِّخٌ دمشقي: «أن بعض أحواله – أي معاوية – لم تَرُقْ لعمر، فكان يخضع للنقد والمحاسبة». أديب آل تقي الدين الحصني، منتخبات التواريخ لدمشق، تقديم كمال صليبي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩، ص٨.

(٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٤، م. س، صص ١٩٠،١٨٩،١٨٣.

(٣) القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق علي الخاقاني، بغداد: مكتبة النجاح، ١٩٥٨، ص٣٦٠. أيضاً: إبن قتيبة، الإمامة والسياسة (يُنسب له)، ج١، مطبعة دار الكتب المصرية، لا ت، صص١٥٣ – ١٥٥.

(٤) ألمسعودي، مروج الذهب، ج٣، تحقيق يوسف أسعد داغر، بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٣، ص٣. ورد قي تاريخ اليعقوبي: (ج٢، بيروت: دار صادر، ١٩٧٩، ص٢١٦.) أنه بويع في الكوفة.

(٥) المسعودي، مروج الذهب، ج٣، م. س، صص ٨٦ – ٨٧. أنظر أيضاً: ابراهيم بيضون، مؤتمر الجابية، ط٢، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٧، ص٣٤.

فيها عبدالله بن الزُّبير، رافضاً الاعتراف بالحكم الوراثي عدا شعوره بالتميُّز عن يزيد في تبوُّؤ الخلافة[١]، كان بنو كلب حاضرين أيضاً في تلك الأحداث، ولم يكن ممكناً إرساء معادلةٍ دون مشاركتهم عنصراً أساسياً فيها.

ومن هذا المنظور فإن مروان بن الحكم في تصدِّيه للمتغيرات الخطرة بعد وفاة يزيد، لم يَفُتْهُ الدور المؤثِّر للقبيلة البارزة، فسعى إلى احتوائها في استعادة إنتاج الخلافة الأموية المنهارة. وفي سبيل ذلك دخل في مفاوضاتٍ مع زعيمها حينذاك (حسَّان بن مالك بن بحدل)، جرت في «الجابية»، أحد مواقع الكلبيين في الشام[٢]. وفي الوقت الذي التزمت فيه القبائل القيسية موقف الضحَّاك بن قيس الفهري، الممسك بورقة السيطرة على دمشق، وربما طمح إلى الخلافة، مسوِّغاً ذلك بانتمائه لقريش (الظواهر)، أو متردِّداً بين الدعوة لنفسه أو الدعوة لابن الزبير[٣] الذي أعلن خلافته في الحجاز، كان حسّان يُؤَيِّدُ خالداً بن يزيد، انطلاقاً من خؤولته الكلبية، ومن ارتباط نفوذ الأوَّل بالبيت السفياني. ولكن حسَّاناً سرعان ما تخلَّى عن موقفه مُؤَيِّداً مروان بعد منحه الامتيازات عينها التي كانت له في العهد السالف[٤]. وبناءً على ذلك حشد لحليفه الجديد جمهرةَ القبائل اليمنية في ما عُرف بـ«مؤتمر الجابية»[٥] الشهير (٦٥ هـ)، حيث تمَّت البيعة له.

ولم يجد مروان، بفضل هذا الدعم اليمنيِّ برئاسة «كلب»، صعوبةً في تحقيق نصرٍ حاسمٍ على القبائل القيسية بزعامة الضحَّاك، وذلك في المعركة التي جرت في مرج راهط حيث قُتِل الأخير وعددٌ كبيرٌ من جماعته[٦]، مؤسِّسةً لمعادلةٍ جديدةٍ غير متوازنةٍ، إذ أصبح القيسيُّون خارج السلطة، على الرغم من التسوية التي تمَّت لاحقاً بين عبد الملك وزفر بن الحارث الكلابي، الرجل الأول حينئذٍ في قيس بعد مقتل الضحَّاك. ولكن جراح «مرج راهط» لم تلتئم[٧]، ولم ينجح خلفاء بني مروان في استعادة الوحدة الاجتماعية للشام، هذه الوحدة

---

(١) ابن أعثم الكوفي، كتاب الفتوح، ج٤،حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٩، صص٢٣٣ – ٢٣٤. أنظر أيضاً: إبن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٣، بيروت: دار صادر، ص٥٦.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٥، تحقيق إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٩، ص١٢٨.

(٣) ابراهيم بيضون، مؤتمر الجابية، م. س، ص٤٩.

(٤) الطبري،تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٥، ص١٣٩.

(٥) المكان الذي التأمت فيه القبائل اليمنية بزعامة حسَّان، وهي بالاضافة إلى كلب: غسَّان، السكاسك، السكون، طيء، تنوخ، جذام، عذرة. الطبري، م. ن، ج٧، ص٣٨.

(٦) م. ن، ج٧، ص٣٩.

(٧) أنظر قصيدة زفر بن الحارث بعد المعركة ولجوئه إلى قرقيسيا، وقد جاء فيها:

أتذهب كلبٌ لم تنلها رماحنا ... وتُترك قتلى راهط هي ما هيا

لعمري لقد أبقت وقيعة راهطٍ ... لمروان صدعاً بيننا متنائيا

... فقد ينبت المرعى على دمن الثرى ... وتبقى حزازات النفوس كما هيا

م.ن، ج٧، صص٤١ – ٤٢. أيضاً: أبو تمام، نقائض جرير والأخطل، تحقيق الأب أنطوان صالحاني، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٢، صص٢٤ – ٢٥.

التي كانت ضمانةً للاستقرار الداخلي ومواجهة التحديات الخارجية. وقد زاد الأمور تعقيداً أن بعض الخلفاء اندرج طرفاً في العصبية القبلية، من دون الأخذ بالاعتبار المصلحة العليا لـ«الدولة»، مما أعجز الأخيرة عن كبح جماح هذه العصبية، ليس في الشام فحسب، بل في عددٍ من الولايات، خصوصاً البعيدة، في مشرق الدولة ومغربها[١].

وبعد التسوية، المشار إليها سالفاً، بين عبد الملك وزفر، خَفَتَتْ حدَّة الموقف القيسيِّ إزاء الحكم الأمويِّ، ولكن العداء ظل مستشرياً ضد اليمنيين، لا سيما كلب التي راح زفر يُحرِّض عليها قومه ويدعوهم إلى الثأر للهزيمة[٢]. وثمَّة فصلٌ مثيرٌ في هذا الصراع شهدته الجزيرة على تخوم قرقيسيا[٣]، حيث اتَّخذ زفر مقرَّه بعد فراره من مرج راهط، فلم يكن قادراً حينذاك على تصفية الحسابات القيسيَّة، والانتقام من كلب «المدر» أو الحضر في الشام. لذلك اتَّخذ الجزيرة مسرحاً لعملياته العسكرية، مستهدفاً كلب «الوبر» أو البوادي[٤]، ومستفِزّاً في الوقت عينه بني بحدل، في دعوته لـ«كلب»الجزيرة الى الالتحاق بقومهم في الشام[٥].

وهكذا اشتعلت الجزيرة بحروبٍ داميةٍ، كان أطرافها الأساسيون : كلاب وتغلب وكلب، دون أن تكون هذه الحروب مندرجةً في المعارضة والموالاة للحكم الأمويِّ، بقدر ما كانت حروباً قبليةً ليست تختلف عن أيام العرب قبل الإسلام[٦]. وإذا عرفنَا أن عدد هذه « الأيام» بلغ نحو الخمسة عشر[٧]، نُدرِكُ حجم المأساة التي أسفرت عنها، معرقلةً مسار «الدولة» المروانية لسنواتٍ عدَّةٍ. ومن اللافت أن الشعراء خاضوا من مواقعهم غمار هذه « الأيام»، فأذكوا نارها، وأثاروا الغرائز على جبهاتها، دون أن يكون الخلفاء في منأى عن تداعياتها. ومن اللافت أيضاً أن يتحول الشعر إلى أداةٍ تحريضيةٍ في دائرة الصراع القبلي، إذا توقفنا عند المادة الغزيرة المكرَّسة له في أدبيات المرحلة، من دون أن يكون للأغراض الأخرى، كالفتوح، تأثيرٌ مماثلٌ في هواجس الشاعر الذي غفل أو سها عما حقَّقته من الانتصارات المبهرة.

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٧، صص٤٥، ٩١. أيضاً: ولهوزن، تاريخ الدولة العربية، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٦٨، صص٣٨١، ٣٩٤. أيضاً: إبن عذاري، البيان المغرب، ج١، تحقيق ج. س. كولان و ليفي بروفنسال، بيروت: دار الثقافة، ص٥٢. أيضاً: إبن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، بغداد: مكتبة المثنى، لا ت، صص٢١٨، ٢٢٠. أيضاً: أخبارٌ مجموعةٌ في فتح الأندلس (لمؤلف مجهول)، مدريد، ١٨٦٧، صص٤٣، ٤٥.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، م. س، ج٥، صص٣٠٨، ٣٢٥.

(٣) على نهر الخابور. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٤، بيروت: دار صادر، ١٩٧٩، ص٣٢٨.

(٤) ابراهيم بيضون، مؤتمر الجابية، م. س، ص١٤٩.

(٥) أنظر قول زُفر في هذا المعنى:

يا كلب قد كلب الزمان عليكمُ ... وأصابكم مني عذابٌ تنزَّلِ

إن السماوة لا سماوة فالحقوا ... بمنابت الزيتون وابنيّ بحدلِ

البلاذري، أنساب الأشراف، م. س، ج٥، ص٣٠٨.

(٦) الحروب التي وقعت بين القبائل. جواد علي، المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٥، بيروت: دار العلم للملايين، لا ت، ص٣٤١.

(٧) ابراهيم بيضون، مؤتمر الجابية، م. س، صص١٤٣ – ١٤٦.

وفي هذا الصَّخب لم يَعُد ممكناً للحكم الأمويِّ المروانيِّ الخروج من هذه الدائرة الملتهبة، فقد اقتنع الخلفاء بالحليف اليمنيِّ الذي أثبت ولاءه الفعليَّ لهم، ملتزماً طاعة النظام، بقدر ما يوفِّره له الأخير من النفوذ والامتيازات. ولم تنفك القبيلة الكلبية في حضورها البارز، والخلفاء يدركون أهمية الحاجة إليها في مواجهة التحديات والأخطار. وقد بات مألوفاً حينذاك، أن تصبح هذه القبيلة المدافعةَ عن النظام حيث يوجد تمردٌ أو تندلع ثورةٌ، مشكِّلةً ما يمكن تعريفه بـ«قوة التدخل السريع» في التعبير المعاصر. ومن أبرز الأمثلة على ذلك، الفرقة التي أسهمت في قمع حركة الخارجيِّ شبيب بن يزيد بعد سيطرته على الكوفة بقيادة سفيان بن الأبرد الكلبيِّ (في عهد عبد الملك)[١]، والفرقة التي وجَّهها هشام بن عبد الملك إلى المغرب بقيادة حنظلة بن صفوان الكلبيِّ، واضعةً حدّاً لثورة البربر[٢]. ومثلها فرقة أبي الخطَّار حُسام بن ضرار الكلبيِّ التي نجحت في إعادة الاستقرار المؤقت الى الأندلس على عهد الخليفة نفسه[٣].

ولعل السياسة الجدِّية المناهضة للعصبيات، عبَّر عنها المشروع الإصلاحي للخليفة عمر بن عبد العزيز متنبِّهاً إلى خطورة النهج الذي سار عليه أسلافه. فعمل على تحصين سلطة الخلافة، بحيث يكون الولاء المباشر لها، وليس عبر القبائل الحليفة. ولقد جاء ذلك في إطار مشروعٍ متكاملٍ، أخذ في الاعتبار مصلحة الحكم الأمويِّ أساساً[٤]، إلا أن معارضيه من بني عبد الملك لم تكن لهم تلك النظرة الإصلاحية، فتصدّوا له، وربما أسهموا في وفاته المفاجئة، إذا توقفنا عند الرواية التاريخية التي تشي بضلوع خصومه فيها[٥]. ويعزِّز ذلك، تولِّي الحكم بعده نقيضٌ له في الرؤية الإصلاحية القيمية، وهو يزيد بن عبد الملك الذي سرعان ما أعلن العودة إلى النهج السابق، مع تشدُّدٍ في التعصب للاتجاه القيسيِّ، أكثر ما تجلَّى في تصفيته أحد أكبر زعماء اليمنِيَّة حينذاك، يزيد بن المهلَّب الأزدي[٦]، قبل أن يمضي بعد سنوات أربع ضحية عبثه وشهواته.

ويمكن اعتبار عهد هشام بن عبد الملك المحطة الأخيرة في مسار الخلافة الأموية المروانية، الآيلة حينئذٍ إلى السقوط، بفعل سياساتها القبلية التي دفعت بالصراعات إلى أقصاها. فلم يَعُد الخليفة قادراً على لجمها وتسكين أوارها، على الرغم من شخصيته

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٦، ص٢٥٩.

(٢) إبن عبد الحكم، فتوح مصر، م. س، ص٢٢١.

(٣) إبن عذاري، البيان المغرب، م. س، ج٢، ص٣٣. أنظر: ابراهيم بيضون، الدولة العربية في أسبانية، ط٣، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١، صص١١٣ -١١٤.

(٤) إبن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧، ص٤٦. أنظر أيضاً: ابراهيم بيضون، من دولة عمر الى دولة عبد الملك، ط٣، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩١،صص٢٩٣ — ٢٩٥.

(٥) تقي الدين الحصني، منتخبات التواريخ لدمشق، م. س، ص١٥.

(٦) تاريخ اليعقوبي، م. س، ج٢، صص٣١٠ — ٣١١. أنظر أيضاً: ابراهيم بيضون، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، م. س، ص٢٩٧.

القيادية ونزعته إلى شيءٍ من التوازن في اختياره ولاةً قيسيين من ذوي الكفاءة، متماهياً مع أبيه عبد الملك وأخيه الوليد، باستخدامهما الحجاج بن يوسف الثقفي على العراق ومشرق الخلافة(١). ولكن غابت عنه تغيُّرات المرحلة التي انعكست عليها ممارسات الوالي الأسبق، خصوصاً في تهجيره الآلاف من القبائل اليمنيَّةِ في غزواتٍ ليست دائماً مبرَّرةً(٢)، حيث تمرَّدت هذه على والي هشام (القيسي نصر بن سيَّار)، وشكَّلت، انطلاقاً من خراسان، طليعة الثورة العباسية(٣). وهكذا لم ينجح الخليفة ، على طول عهده، في إخماد العصبيات التي اتَّخذت منحىً خطراً، في وقتٍ بدا أن الكلبيين، محور التوازن في خلافة بني أُميَّة، متَّجهون إلى فكِّ ارتباطهم مع الأخيرة.

ولقد أخذ يتبلور ذلك في السنوات القليلة اللاحقة، إذ تولَّى الحكم بعد هشام، الوليد بن يزيد، متأثِّراً بأخواله الثقفيين في التحزُّب للقيسيَّةِ(٤). ولكنه لم يمكث سوى نيّفٍ وعامٍ في سدَّة الخلافة، بعدما أطاحه انقلابٌ قاده ابن عمه يزيد بن الوليد، بدعمٍ من القبائل اليمنيَّةِ التي كانت وراء قتله(٥). وحينذاك يتفاقم الصراع الأمويُّ – الأمويُّ ويشتدُّ ضراوةً، في موازاة الصراع اليمنيِّ القيسيِّ، وكانت قد تصاعدت وتيرة الأخير، بعد رحيل عمر بن عبد العزيز ومعه مشروعه القائم على ترسيخ الوحدة بين المسلمين على قاعدة المساواة والعدالة الاجتماعية(٦). ولم يلبث يزيد الثالث أن لحق بسلفه بعد ستة شهورٍ فقط(٧)، فانعكس ذلك على نفوذ بني عبد الملك، حين بدا عجزهم عن الإمساك بزمام الأمور، نتيجة انقساماتهم وصراعاتهم الدامية على السلطة. وكان لا بد أن يؤدي ذلك إلى سقوط خلافة الأمويين، في وقتٍ كانت الدعوة العباسية قد بلغت شوطها الأخير من الشام إلى خراسان(٨)، مخترقةً في الوقت عينه الأولى، عبر شخصياتٍ يمنيةٍ (زياد بن عبيد الله الحارثي...) أخذت تتعاطف مع الدعوة ، مدركةً ما يتهدَّد مصالحها في ظل الولاء لبني مروان(٩).

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٦، صص٢٠٢، ٤٢٦.

(٢) م. ن، ج٦، صص٣٢٢، ٣٢٧.

(٣) إبن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، دار بيروت، ١٩٦٦، ص٣٣.

(٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٧، ص٢٢٦.

(٥) م. ن، ج٧، ص٢٣٣.

(٦) المسعودي، مروج الذهب، م. س، ج٣، ص ١٨٤ وما بعدها.

(٧) قيل إن من أسباب قتله، النزوع إلى فرقة القدرية. ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، م. س، ص١٣٦. وهي ترى أن الإنسان حرٌّ في ما يرى من قول وفعل، أو «قدرة الإنسان على الفعل باختيار». حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية (جزءان)، بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩، ج١، ص٥٥٦.

(٨) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، م. س، ص١٣٦.

(٩) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٧، ص٢٢٠. أيضاً: الزبير بن بكَّار، الأخبار الموفّقيات، تحقيق سامي العاني، بغداد: مكتبة العاني، لا ت، ص٢٩٥. أنظر أيضاً: ابراهيم بيضون، الشام والدعوة العباسية، بحث مدرج في كتابه: تاريخ بلاد الشام في العصور الإسلامية، في إشكالية الموقع والدور، بيروت: شركة المطبوعات، ٢٠٠٢، ص٢٢٥.

وهكذا فإن سياسات بني عبد الملك، خصوصاً المتأخِّرين منهم، كانت محكومةً بردَّات الفعل بعد تجربة عمر بن عبد العزيز، آخذاً بها هاجس السلطة والمحافظة عليها إلى التورُّط مباشرةً في الصراع القَبَليِّ المتفاقم، غافلين عما يتهدّد «الدولة» من أخطارٍ باتت تحيط بها من كل صوب. فقد هبَّت رياح الانقسام، عاصفةً بالأسرة الحاكمة، لا سيما بأبناء عبد الملك، متَّخذاً كلٌّ منهم محوراً قبلياً لتعزيز موقعه السياسي، وتأكيد حقِّه في الخلافة. وكان هشام آخر هؤلاء الأبناء ممن تولُّوا السلطة التي حافظ عليها عشرين من الأعوام، مساوياً بذلك المدَّة عينها لكلٍّ من معاوية وعبد الملك. ولم يكن مردُّ عهده الطويل إلى استقرار النظام، ولكن إلى نجاح الخليفة، نسبياً على الأقل، في استيعاب التناقضات على صعيد الأسرة الحاكمة، وكبح الأصوات المعارضة فيها[1]. ذلك أن هذا العهد، وفي قراءةٍ متمعِّنةٍ لتداعياته، كان مثقلاً بالتحدِّيات، لا سيما تناحر القبائل التي أحدثت شروخاً عميقةً في بنيان «الدولة». ولم ينجح الخليفة إزاءها في تحقيق توازنٍ مشابهٍ لما كان في عهدي سلفيه.

وقد جاء بعده - كما سلف – الوليد الثاني ممثِّل أول الخلفاء الأحفاد في بيت عبد الملك، وتُقدِّمه الروايات وكأنَّه نسخةٌ عن أبيه (يزيد بن عبد الملك) في الانصراف إلى حياته الخاصة، ماجناً، مُقبلاً على اللّذّات[2]، وغير ذلك مما لا يليق بخليفةٍ تُعقد عليه الآمال في تلك المرحلة الصعبة. ومن هذا المنظور بدا متعثِّر الخطى عاجزاً عن الإمساك بعنان الأزمة، وليس أخيراً، متورِّطاً في صراع العصبيات، عندما أقدم على قتل الشخصية اليمنيَّة البارزة، خالد بن عبدالله القسري البجلي[3]، والي العراق في عهد هشام، ما أثار سخط القبائل المعادية له في الأساس.

وفي ضوء ذلك، كان الوليد عاجزاً عن الاستمرار في الحكم، خصوصاً أمام منافسيه في معركة الصراع على السلطة، والتي حُسِمت، وإن بصورةٍ مؤقتةٍ، لمصلحة يزيد بن الوليد بن عبد الملك. وكان هذا يقيم، حسب رواية الطبري، في حيِّ الكلبيين بدمشق[4]، حيث انطلق منه إلى المسجد موافياً القبائل اليمنيَّة المجتمعة فيه، آخذاً البيعة لنفسه، ومن ثمّ اتَّجهت جماعةٌ إلى مقرِّ الوليد، فجرت معركةٌ قصيرةٌ انتهت بقتله[5]، وذلك في أوَّل عمليةٍ من نوعها في تاريخ الخلافة الأموية.

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٧، صص١٨٠، ١٩٢، ٢٠٢. أيضاً: ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، م.س، ص١٣٢.

(٢) تاريخ اليعقوبي، م. س، ج٢، ص ٣٣٣. أيضاً: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٧، ص٢٣١. أيضاً: المسعودي، التنبيه والإشراف، بيروت: دار التراث، ١٩٦٨، ص٢٨٠.

(٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، م. س، ج٢، ص٣٣٣. أيضاً: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٧، ص٢٦٠.

(٤) الطبري، م. ن، ج٧، ص٢٦٦.

(٥) م. ن، ج٧، ص٢٥٠.

ولقد أثار قتل الوليد ردَّاتٍ فعلٍ عنيفةً لدى القبائل القيسية المؤازرة له، حيث شهدت بعض الأجناد حركات تمرُّدٍ، مندِّدةً بالخليفة الجديد المدعوم من القبائل اليمنيَّة[1]. فما زال الموقف السياسي مأخوذاً باعتبارات المصالح الواضحة في التكتلات القبليَّة، دون أن يكون لمصلحة «الدولة» أيُّ اعتبارٍ في صراعاتها الضارية. ولعل هذا الارتهان للمصالح أفقد القبيلة كثيراً من تماسكها الذي كان في العهود السالفة، فلم تعد مؤثِّرةً في سياسات الحكم، بقدر ما تحوَّلت إلى أدواتٍ مسخَّرةٍ لطموحات الخليفة وغرائزه أو المنافسين له. كما أفقد هذا الواقع جزءاً من استقلالية القبيلة التي أصبح المتنازعون في البيت المرواني يتحكَّمون في قرارها ويحدِّدون دورها في هذا الموقع أو ذاك، مما سيؤدِّي إلى اختراقاتٍ على مساحة القبائل اليمنية، كانت الدعوة العباسية المستفيدة الأولى منها.

ولم يكن غريباً حينذاك، وقد غرقت الخلافة المروانيَّة في أزماتها الداخلية، أن يتزعزع نفوذها في الولايات البعيدة، مصيباً ذلك حتى بعض ولاتها وقادتها الذين شقُّوا عصا الطاعة على السلطة المركزية، على غرار والي خراسان الذي رفض الاعتراف بخلافة يزيد[2]. كذلك استغلَّ الخوارج في شبه الجزيرة تلك الأزمات، فانطلقوا ينشرون الفوضى، وعمَّت ثوراتهم البحرين وحضرموت واليمن، فضلاً عن الحجاز[3]. كما ظهر في الكوفة عبدالله بن معاوية (من بني هاشم)[4]، مطالباً بحق أسرته في الخلافة[5].

وفي غمرة هذه الأحداث، تحرك مروان بن محمد حفيد مؤسِّس الخلافة المروانية، تحت شعار الثأر للوليد، قادماً من أرمينية، حيث كان والياً عليها[6]، حتى إذ وصل دمشق بويع بالخلافة (١٢٧ هـ)[7]. وكان مروان مقاتلاً جسوراً، حيث أمضى سنواتٍ عدة من حياته في ساحات الحرب[8]، ولكن التحديات كانت أكبر منه، ولم يكن لأحدٍ آنذاك قدرةٌ على قهرها، مهما انطوت شخصيته على صفاتٍ قياديةٍ بارزةٍ. لعل من نقاط الضعف في موقعه، أنه جاء تحدِّياً لبني عبد الملك، كما شُغِلَ بحرب الخوارج[9]، من دون أن يعيَ في الوقت المناسب خطر الدعوة العباسية في معقلها (الحميمة) بأرض الشام. ولكن نقطة الضعف الأساسية، تجلت في أن مرواناً لم يتبوَّأ الخلافة في أعقاب انقلابٍ دمويٍّ فحسب، بل أن القوة الداعمة له كانت من الاتجاه القيسيِّ، مما

(١) م. ن، ج٧، ص٢٦٢ وما بعدها.

(٢) م. ن، ج٧، صص٢٧٧، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٣.

(٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، م. س، ج٢، ٣٣٨ وما بعدها. أيضاً: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٧، صص٣٤٨ – ٣٤٩.

(٤) ثار في الكوفة إثر وفاة يزيد والبيعة لإبراهيم بن الوليد (١٢٧ هـ). تاريخ خليفة بن خيّاط، م. س، ص٢٩٨.

(٥) م. ن، ص. ن. أيضاً: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٧، ص٣٢٣ وما بعدها.

(٦) تاريخ خليفة بن خياط، م. س، ص٢٩٦.

(٧) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٧، ص٣١٢.

(٨) إبن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، م. س، ص١٣٨.

(٩) تاريخ خليفة بن خياط، م. س، ص٣٠٣.

استفزَّ القبائل اليمنيَّة التي أَلِفت حضورها الغالب في السلطة، مدركةً حينذاك أنها افتقدت في ظلِّه مواقعها ومصالحها، فلم يكن أمامها سوى الثورة والعمل على إسقاطه.

وهكذا تفجَّرت ثورات الكلبيين في الشام (فلسطين، حمص، تدمر...)[1]، ولم يتردَّد بعض الأمراء من بني عبد الملك المتحزِّبين لليمنية في رفضهم خلافة مروان وإعلان العصيان عليه، وذلك بقيادة سليمان بن هشام[2]. وقد كان الأخير يحظى بتأييد اليمنيَّة مُرشَّحاً للخلافة، ما سبَّب حرجاً شديداً لمروان الذي خاض حروباً طاحنةً على جبهاتٍ عدةٍ، حيث أُهرِقت دماءٌ كثيرةٌ، ولكن من دون الوصول إلى نتائج حاسمة.

وجد مروان نفسه إذاً أمام مواقف معقَّدة، تطلَّب التصدِّي لها إمكاناتٍ لم تتوفّر له، لا سيما وأنه افتقد حينذاك إلى دعم القوة الضاربة المتمثّلة ببني كلب وحلفائهم من القبائل اليمنيَّة، ممن شكَّلوا عنصر استقرارٍ في خلافة الأمويين منذ تأسيسها حتى سنواتها الأخيرة. والقتال على جبهة الحرب ليس مثله على جبهة السياسة، التي يبدو أن مرواناً جهل فنّها في تحزُّبه للاتجاه القيسيِّ على حساب الاتجاه اليمنيِّ، الأكثر وشاجةً في تاريخه مع الخلافة الأموية، ما أحدث شرخاً عميقاً في بنيان الأخيرة ، كان يستحيل لأْمُهُ في ذلك الحين.

وهكذا كان اضطراب الشام يُنذر بخطرٍ شديدٍ، وربما استطاع مروان إخماده لو كان الصراع محصوراً في هذه الجبهة، ولكن ذلك تزامن مع بدء تحوُّل الدعوة العباسية إلى ثورةٍ دانت لها خراسان وما حولها[3]، قبل أن تتحرك جيوشها نحو العراق. وبات مروان حينئذٍ وجهاً لوجهٍ أمامها، معتمداً على قوَّته الذاتية، بدعم قبليٍّ مبتورٍ لخلافته، فيما الشام تموج بالثورة عليه. ولا يلبث العراق أن يخرج من دائرة النفوذ الأمويِّ، بعد هزيمة واليه القيسيِّ يزيد بن عمر بن هبيرة أمام القائد اليمنيِّ الحسن بن قحطبة[4]، ممهداً ذلك لإعلان الخلافة العباسية في الكوفة (١٣٢هـ)[5].

ولم يتأخر أبو العباس (أوَّل الخلفاء) في اتِّخاذ قراره الحاسم، حين عهد إلى عمِّه عبدالله بن علي قطعَ الطريق على مروان القادم من حرّان إلى الموصل، تأهُّباً لملاقاة القائد العباسي، حيث جرت معركةٌ فاصلةٌ عند الزاب (فرعٌ لدجلة)[6]، لم يصمد فيها طويلاً، على الرغم مما أبداه من ضروب الشجاعة التي شُهِرَ بها. والسؤال الإشكالي الذي يداهمنا في هذا السياق، عما إذا كانت الشام في اضطراب جبهتها الداخلية قد أسهمت

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٧، صص٣١٢ – ٣١٦.

(٢) م. ن، ج٧، ص٣٢٣ وما بعدها.

(٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، م. س، ج٢،ص٣٤٤.

(٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٧، صص٤١٥ – ٤١٦.

(٥) م. ن، ج٧، صص٤٢٠ – ٤٢١.

(٦) تاريخ خليفة بن خياط، م. س، ص٣٢٥. أيضاً: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٧، ص٤٣٢.

في سقوط خلافتها التي قامت نيِّفاً وتسعين عاماً على أرضها؟ فثمَّة من يعتقد، لاسيما المستشرق دانيال دينيت، أن ثورةً «سوريةً» أطاحت هذه الخلافة، وليست ثورة في خراسان البعيدة[١]، معتمداً على قراءةٍ خاصةٍ في متغيِّرات المرحلة، والتي جعلت انقسام الجبهة الشاميَّة عاملاً أساسياً في هذا السقوط. وقد يلتقي دينيت، بصورة ما في رأيه، مع مؤرخٍ دمشقيٍّ سابقٍ عليه (الحصني) في قول الأخير «إن حركة الدعوة العباسيَّة أوَّلَ ما بدأت في قرى الشام، ولكنها.. فرَّخت في خراسان وما يليه من وراء النهر»[٢].

ولعل هذه النظرية قابلةٌ للنقاش، لا سيما في معرض المتابعة الدقيقة للتطورات التي شهدتها هذه الجبهة بعد فشل المشروع الإصلاحيِّ وربما الإنقاذيِّ لعمر بن عبد العزيز. فقد رأى هذا ببصيرته الثاقبة الأخطار المهدِّدة للخلافة الأمويَّة، نتيجة سياسات الخلفاء، خصوصاً ما تعلّق بجباية الخراج[٣] وارتداداتها السلبية على «الموالي» الذين طالما استفزّتهم ممارسات العُمّال المشحونة بالتعصُّب، الأمر الذي حال دون وحدةٍ حقيقيةٍ لا تخرقها نزعات التطرف القبليِّ وطغيانه[٤]. وما خشي منه هذا الخليفة أصبح واقعاً بعد غيابه، حين شهدت السنوات الثلاثون اللاحقة تداعياتٍ كانت العصبيات القبلية العنوان الرئيس لها. فلم تُوالِ القبائل أو تعارض، إلا من منطلق الحرص على مصالحها، التي كان التشبُّث بها مرتبطاً بتكوينها الاجتماعي قبل الإسلام. وهو ما لفت إليه الشيخ عبدالله العلايلي بردِّه ذلك إلى «عدم عناية حكومة الخلفاء ببثِّ الدعوة وغرس التربية الدينية التي كانت لازمةً لذلك المجتمع»[٥]. والسؤال الأخير الذي ينتظرنا، إذا كانت القبائل الشاميَّة التي شكَّلت عنصر توازنٍ في خلافة بني أُميَّة، قبل أن تشكِّل عنصر اختلالٍ طوَّح بها، قد سقطت فعلاً، فيما لو استمرَّت معادلة التوازن قائمةً فيها، وتحديداً لو استمرَّت القبيلة الكلبية متَّخذةً موقعها المؤثِّر في هذه المعادلة، بديلاً عن الوحدة الحقيقية والانتماء الحقيقي لسلطة «الدولة».

اما الجواب الأخير، فلا يشوبه لَبسٌ بأن سلطةً قامت على العصبيات أو أيِّ نوعٍ منها، ليست مؤهلةً للاستقرار.. وإن قُيِّضَ لها شيءٌ منه، فهو مدموغٌ بالفتن والشحناء. صحيحٌ أن هذه السلطة أنتجت خلفاء كباراً حقَّقوا إنجازاتٍ عظيمةً في ما خلَّدوه من فتوحٍ امتدّت من أقصى الغرب إلى أقصى تخوم الشرق، إلا أنها أخفقت في التَّحوُّل إلى «دولةٍ» تحكمها القوانين، وليس المزاج القبليُّ الذي بدَّد طاقاتها وقادها إلى الهرم قبل الأوان.

---

(١) مروان بن محمد، أطروحة غير منشورة باللغة الانكليزية. أنظر: فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، بيروت: دار الإرشاد، ١٩٧٠، ص٩٠. أيضاً: نبيه عاقل، تاريخ خلافة بني أمية، دمشق، ١٩٧٢، ص٣٧٩.

(٢) تقي الدين الحصني، منتخبات التواريخ لدمشق، م. س، ص١٠٦.

(٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، م. س، ج٦، ص٥٥٩.

(٤) م. ن، ج٦، ص٥٥٧.

(٥) عبدالله العلايلي، الإمام الحسين، بيروت: دار مكتبة التربية، ١٩٨٦، ص٢٣.

النظامُ التربويُّ والتعليميُّ في لبنان
مقاربةٌ نقدية

د. علي محسن قبلان

مدير مركز البحوث والنشر

الجامعة الاسلامية في لبنان

١ – مدخل: التربيةُ والتعليمُ وثقافةُ الإصلاحِ والتغييرِ عبر العصور

شَغَلَت مسألةُ التربيةِ والتعليم حيِّزاً رئيساً من اهتمامات المفكرين والفلاسفة على مرِّ العصور، على ما هنالك من تباينٍ واختلافٍ بين المقاييس والنزعات والخلفيات الاجتماعية التي صَدَرَت عنها الأفكارُ والأنساقُ التربويةُ بين هذا وذاك منهم. فقد توسَّل العديدُ من الفلاسفة بالتربية لتشخيص أفكارهم الفلسفية في أرض الواقع، وهذا ما فعله السوفسطائيون الذين أخضعوا كلَّ عقيدةٍ ومذهبٍ ونظامٍ للعقل، وسقراطُ الذي قال إن الفضيلةَ هي المعرفة، والرذيلةَ هي الجهل، وأفلاطون الذي اعتبرَ العالمَ الحقيقيَّ هو عالم المُثُلِ أو الماهيَّاتِ الثابتةِ (الحقُّ بالذات، الجمالُ بالذّات أو الخيرُ بالذّات) الذي هو موضوعُ العلم الحقيقيِّ، لا الأشياءِ المحسوسةِ التي لا تكفُّ عن التغيُّر، وأرسطو (المعلِّمُ الأوّل) الذي رأى أن العقلَ يقودُنا نحو الوسط، إذ العفَّةُ وسطٌ بين الشهوة والبرودة، والشجاعةُ وسطٌ بين التهوُّرِ والجُبنِ، والسّخاءُ وسطٌ بين الإسرافِ والبُخل. وكان هؤلاء الفلاسفةُ «يبثّون آراءَهم ويبشِّرون باتجاهاتهم عن طريق تربيةِ فئاتٍ من الأثينيين، إيماناً منهم بأن الأفكارَ الفلسفيةَ لا تولَدُ كي تُحبَسَ في الدماغ، وإنما لا بدَّ من أن تنتشرَ وتجدَ لها جمهوراً يؤمنُ بها ويعتقدُ في صحَّتِها ويُصوِّبُها ويُنمِّيها فتتحول إلى كائناتٍ حيَّةٍ من خلال «سلوكٍ بشريٍّ» يتبدّى عند هذا وعند ذاك من بني البشر»[١].

وبعد اليونانيين جاء الرومانُ حيث بدأ عصرُ الفلسفة الرومانية اليونانية، وكان الرومانُ

---

(١) سعيد اسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، عالم المعرفة، العدد ١٩٨، المحرم ١٤١٦ هـ/ حزيران ١٩٩٥ م، صص ٢٢– ٢٣.

يميلون إلى الحكمة العملية، ولم يلتفتوا إلى القضايا النظرية المحضة، فاشتغلوا بالعلوم العملية والأبحاث الفلسفية التي تهدي الناسَ في الحياة، وأصبحت حكمتُهم النظرَ في سلوك الفرد بصفتِه مستقلّاً عن غيره، ولذلك تطبَّعَ فكرُهم بطابعِ أخلاقيٍّ أو دينيٍّ، كما يتّضحُ في مذهب الرواقيّين والأبيقوريين والشُّكّاك والأفلاطونية المحدثة، والفلسفة اليونانية اليهودية الغنوسطيّة. ثم أتى بعد ذلك عصرُ القرون الوسطى أي عصرُ الفلسفة المسيحية بطابعها الأخلاقيِّ مع أوغسطين الذي كان صاحب آراءٍ في اللّطف الإلهيِّ والخلاص، وتوما الإكويني) فيلسوفُ الكنيسة في العصور الوسطى المسيحية)، وأنسلم، حيث أصبحت الفلسفةُ مع هؤلاء خادمةً للّاهوت « وكان رجال الدين هم الذين يصونون التعليمَ الدنيويَّ، بقدر ما ظلَّ موجوداً، كما كان يُشرفُ على المدارس، ومن بعدها الجامعاتِ، أشخاصٌ ينتمون إلى طريقةٍ من الطرق الدينية الكبرى»[١].

وَقُلْ مثلَ هذا مع فلاسفةِ ومفكِّري عصر الأنوار (فولتير وروسو وديديرو ومونتسكيو وغيرهم)، حيث «إن غالبية من تحدَّثوا خلال القرن الثامن عشر عن تقدُّم الإنسان وإمكانية بلوغه الكمال، إنما كانوا يفكِّرون بلغةٍ قريبةٍ جداً من لغة الأخلاق المسيحية والإغريقية والعبرانية، والتبشير بالسلام على الأرض للناس الذين صلحت نواياهم، وزوال كل الرذائل التقليدية، ورسوخ الفضائل التقليدية»[٢].

لقد تمايزت الرؤى الأخلاقيةُ ونظرياتُ الخير والشر في العصر الحديث، إذ هناك من اعتبر أن العقلَ خادمٌ للرغبةِ (شوبنهاور)، أو أن الحياةَ صراعٌ، وأن البقاءَ للأصلح (داروين)، أو أن القوةَ هي كلُّ شيء، والغايةَ تبرِّرُ الوسيلة (ميكافيلي)، أو أن الخطيئةَ هي الضعف (نيتشه). وهناك من رأى أن الأخلاقَ تتبدّلُ مع تبدّل الأمكنة والأزمنة، فما هو أخلاقيٌّ في مكانٍ لا أخلاقيٌّ في مكانٍ آخر (التجريبيون الواقعيون). كما غلبت النزعةُ البراغماتيةُ على فلسفة التربية في أميركا الشمالية مع (جون ديوي وبرتراند راسل ووليام جيمس...الخ).

وفي عصرنا الراهن تعدَّدت النظرياتُ التربويةُ والمذاهبُ الاجتماعيةُ والأيديولوجيات، والتي تمحورت في بعدها التعليميِّ والتربويِّ حول صلة التعليم بالأيديولوجيا (أنطونيو غرامشي وجورج لوكاش وألتوسير). فقد «اهتم غرامشي بوصف آليات الإقناع، مثل المدرسة، الكنيسة -التي لها مكانةٌ خاصةٌ في مجتمعه الإيطالي-، وسائل الإعلام، التربية العسكرية... الخ. وهناك مفكّرٌ آخر اهتمَّ بمثل هذه الآليات وَوَصَفَها بالتفصيل، وهو المفكر الفرنسي (ألتوسير) في مقاله الشهير (الدولة وأجهزة الدولة الأيديولوجية)»[٣].

(١) برتراند راسل، حكمة الغرب، تر: فؤاد زكريا، ج١ ، عالم المعرفة، العدد ٦٢، ص ٣٢٠.

(٢) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد ٨٢، ١٩٨٤، ص١٨١.

(٣) سعيد اسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، م. س، ص١٨٤.

كذلك فإن البعضَ رأى أن هناك صلةً بين النتائجِ التربوية وتقسيم دول العالم إلى دول المركز ودول الأطراف التابعة، حيث «يدور التعليمُ في دول المركز حول المعارف الإنتاجية، أي المعارف ذات الأهمية الوظيفية في الإنتاج، بينما نجدُ التعليمَ في دول الأطراف التابعة يدور حول المعرفة الاستهلاكية، أي المعرفةِ ذات الأهمية الوظيفية في الاستهلاك»[١]. ونتيجةً لإحساسه المباشر بهذه المشكلة، ومن خلال عمله كمدرِّسٍ في فصول محوِ الأُمِّية، فإن المفكرَ البرازيليَّ باولو فرير سعى بفكره الأصيل «إلى تغيير الواقع الاجتماعي (في البرازيل) لا ليكون مجرَّدَ نسخةٍ مقلِّدةٍ للنموذج الغربي، وإنما لتحرير الإنسان وبنائه وفق احتياجاته واحتياجات الجماعة التي ينتمي إليها»[٢].

كما أن لمسألةِ التربيةِ والتعليمِ حضوراً مميَّزاً في الأديان السماوية بالنظر إلى أهميَّتها في تحصين المجتمعات الإنسانية بالقيم والمبادىء الأخلاقية، وإعدادِ الفرد والمجتمع لمواجهة التحدِّيات والمشكلات، وبصفتها دواءً ناجعاً للأمراض الاجتماعية، وعاصماً من الانحراف والضَّلالة، ومرشداً للإنسان في العقيدة والعمل لاستخدام عقله واجتهاده في تنظيم الأمور في نواحي الحياة كلِّها وفاقاً لتقدُّم العقل البشريِّ ومطالبِ الزمان والمكان. ففي الإسلام، العلمُ والتعليمُ عبادةٌ، وكان الصحابةُ يحرصون على إتقان ما يتعلَّمونه من النبي(ص)، ثم على العملِ به بشكلٍ عادلٍ ليعودَ بالنفع على المجتمع، فمنهج النبي(ص) في التربية عمد «إلى تكوين الخُلُق، وترشيد السلوك عن طريق الوسائل العملية، والأساليب والمبادىء والمناهج السلوكية التي تتلاءم مع كل طورٍ من أطوار النمو، وصولاً إلى بناء الشخصية الإسلامية المتكاملة في جميع جوانب الحياة، الروحية والعقلية والنفسية والجسمية والاجتماعية»[٣].

وطلبُ العلم والتعلُّم في الإسلام ليسا مطلوبين لذاتهما، وإنما هناك هدفٌ أكبرُ منهما وأسمى، ألا وهو التقرُّبُ إلى اللّه وطلبُ رضاه، وهذا ما يُبعِدُ العالِمَ والمتعلِّمَ عن الشَطَطِ في متاهات الغرور والتكبُّر، لا بل يجعل الإنسان رقيباً على سلوكه وتعامله مع نفسه ومع مجتمعه ومع الآخرين، فيصبح تكوينُهُ العقليُّ والنفسيُّ والوجدانيُّ رصيناً ومنسجماً مع تكليفه الشرعيِّ في إعمار الأرض والتفكُّر بآيات اللّه وخلقه، ويرفَعُهُ اللّه إلى الدرجات العليا «يرفعُ اللّهُ الَّذينَ آمَنُوا مِنْكُم والَّذِينَ أُوتُوا العلمَ درجاتٍ»[٤]. وقد عبّر النبي(ص) عن سموِّ طلب العلم للّه أروعَ تعبيرٍ في قوله «من طلَبَ العلمَ للّه لم يُصِب منه باباً إلا ازداد في نفسه ذلّاً،

---

(١) م. ن، ص ١٦٢.

(٢) م. ن، ص ١٩٢.

(٣) المسلمي كمال الدين الحاج أحمد، منهاج الرسول(ص) في التربية، مجلة الجزيرة للعلوم التربوية والإنسانية، المجلد٩، العدد٢، السودان: جامعة الجزيرة، ١٤٣٣ هـ/ ٢٠١٢ م، ص١١٤.

(٤) الزمر، الآية٩.

وفي الناس تواضعاً، وللّه خوفاً، وفي الدين اجتهاداً، وذلك الذي ينتفعُ بعلمه فليتعلّمه، ومن طلب العلمَ للدنيا والمنزلةِ عند الناس والحظوة عند السلطان لم يُصِب منه باباً إلا ازداد في نفسِهِ عظمةً، وعلى الناس استطالةً، وبالله اغتراراً، ومن الدين جفاءً، فذلك الذي لا ينتفعُ بالعلمِ فليَكُف وليُمسِك عن الحجّةِ على نفسه، والندامة والخزي يوم القيامة»[١].

وقد ألَّفَ بعض علماء وفقهاء المسلمين كتباً أو رسائلَ عرضوا فيها نظرياتِهم وآراءَهم التربويةَ والتعليمية، ومن هؤلاء محمد بن سحنون، الذي عاش في القرن الثالث الهجري، في رسالةٍ قصيرةٍ بعنوان «كتاب المُعلِّمين»، وأبو الحسن القابسي (ت ٤٠٣ هـ/ ١٠١٢ م) في كتابه «الرسالةُ المفصَّلةُ لأحوال المتعلِّمين وأحكام المعلِّمين والمتعلِّمين»[٢]. كذلك فإن زينَ الدين بن علي المُلَقَّب بالشهيد الثاني ضمَّنَ رسالَتَهُ المسمَّاة «منية المريد في آداب المفيد والمستفيد» آراءَهُ التربويةَ و«الشروطَ الواجبُ توفّرها في من يريد أن يتصدّى لمهنة التعليم ويحوزَ لقبَ «معلم»، وكذلك الشروطَ الواجب توفّرها في من يريد الاشتغال في «العلم» واكتسابه وحيازة صفة «المتعلِّم» أو «الطالب»، فضلاً عن قواعد الكتابة أو أصولها، والشروط التي يجب أن تتوفَّر في الكاتب، وكذلك آداب المناظرة وشروطها وآفاقها، وآداب الفتوى والمفتي والمستفتي»[٣]. وهناك العديدُ من نماذج الفكر التربوي الإسلامي لسنا بوارد الدخول في تفاصيلِها في بحثنا هذا. كما أن الفكرَ العربيَّ الحديثَ والمعاصرَ، الصادرَ عن خلفيةٍ دينيةٍ أو عن خلفيةٍ علمانيةٍ، أَوْلَى مسألةَ التربيةِ والتعليمِ اهتماماً لافتاً (محمد عبده، جمال الدين الأفغاني، قاسم أمين، طه حسين وغيرهم).

إن القِيَمَ السويَّةَ تعمل عمل الموجِّه والعاصم من الانحراف ومجاوزة الصواب على الصعيدين الفردي والاجتماعي، وعلى صعيد الالتزام بمعايير آداب وأخلاقيات البحوث العلمية، خصوصاً تلك التي تبحث في مجالات العلوم التطبيقية (الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا ...إلخ). فتَحَلِّي العالِم والباحثِ بالأخلاق والقِيَم الإنسانية، يُحصِّنُ اكتشافاتِه العلميةَ ويصوِّبُ استعمالَها بما يعود على الإنسانية بالمنفعةِ ويخدم مسيرةَ إعمار الكون. هذا مع الإشارة إلى أن التقدُّمَ التكنولوجيَّ أفضى إلى تبدُّلٍ كبيرٍ في طرق الحياة، وفرَضَ نوعاً من التوتُّر في منظومةِ القيم الأخلاقية والسلوكيةِ التي عاندت التبدُّلَ، والاستجابةَ السريعةَ المواكبةَ لهذا التقدُّم، «وهذا أيضاً من المسائل التي فرضت نفسها بصفةٍ خاصةٍ على فلسفة التربية لكي تعملَ أدواتُ البحث والتحليل للخروج من هذا المأزق»[٤]، ومن هنا تأتي ضرورةُ

(١) العلّامة المجلسي، بحار الأنوار، ج٢، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣ ، ص ٣٥.

(٢) عبد الأمير شمس الدين، التربية عند ابن سحنون والقابسي، مجلة الفكر العربي، العدد ٢١ ، ١٩٨١ ، صص٨٧ -٨٨.

(٣) مهدي فضل الله، الآراء التربوية عند زين الدين بن علي الملقب بالشهيد الثاني، مجلة الفكر العربي، م. ن، ص١٢٢.

(٤) سعيد اسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، م. س، ص٩١.

التوفيق بين العلوم المبنيَّةِ على الكشوفات العلمية المتزايدة التي اقتحمت المُغْلَقاتِ، وبين الدراساتِ الإنسانيَةِ والقِيَمِ الأخلاقية.

٢- واقعُ التربية والتعليم في لبنان

تُعَدُّ عمليةُ التربيةِ والتعليم ركيزةً أساسيّةً للتنمية الشاملة، وللتقدُّم والنهضة الحضارية ومجاراة العصر، ويُعدُّ الإنسانُ الثروةَ الأساسَ للمجتمعات الإنسانية كلِّها. وتلعب منظومةُ التربية والتعليم دوراً ريادياً في عملية التنشئة الاجتماعية والثقافية وبناء الشخصية الوطنية، وخلق أجيالٍ قادرةٍ على التواصل مع العالَم ومواكبة ما يستجدُّ من اكتشافاتٍ علميةٍ نوعيّةٍ.

منذ فترةٍ طويلةٍ ونحن في لبنان نحاولُ صياغةَ منظومةٍ تربويةٍ وتعليميةٍ تكون مدخلاً إلى بنيةٍ ثقافيةٍ وطنيةٍ، وصيغةٍ تنمويةٍ شاملة. لكن محاولاتِنا ما زالت حتى الآن في ميدان التجربة والخطأ. وقد أنشأنا وحبّرنا بحوثاً ودراساتٍ، وعقدنا ندواتٍ ومؤتمراتٍ نشخّص فيها واقعَنا التربويَّ والتعليميَّ ونقترحُ الحلولَ له[١]، ولم نتوصّل إلى صيغةٍ ديناميةٍ متطوّرةٍ متحركةٍ لنظامٍ تربويٍّ محوريٍّ يكون رائداً في مسيرة رقيِّ مجتمعنا وتقدُّمه من خلال نشر الثقافة والمعرفة وإنتاجهما، وبالتالي، تزويد المجتمع بالكفاءات، «فخطَّة النهوض التربوي التي بُنِيَت عليها المناهجُ الجديدةُ لم تكتملْ، والاستراتيجيةُ التربويةُ لم تُقَرّ، وخطةُ العملِ التربويةُ للتعليم للجميع لم تُستَكمَلْ، ومشروعُ التدريب المستمرِّ للمعلمين يعاني ثغراتٍ كبيرةً، وكذلك التقييمُ التربوي والتربية الشمولية، واليوم، التربيةُ من أجل التنمية المستدامة، والتربيةُ السكانيةُ أو الإنجابيةُ أو الجنسيةُ... تعدّدت الأسماء والمسمّى واحد»[٢]. وظلّت الأسئلة إيَّاها تتردّد، من قبيل:

- هل تقوم المؤسسة التربوية في لبنان بدورٍ فاعلٍ في عملية الاندماج الوطني؟
- كيف نعالج هذا التفاوتَ بين مناهج التعليم المعتمَدة في المدارس والجامعات؟
- هل يوجد تكافؤ فرصٍ بين اللبنانيين في مجال التحصيل الدراسي؟
- هل نظام التربية والتعليم في لبنان يعزّز روح المواطَنَة، أم أنه يخدم أيديولوجيةً

---

(١) في هذا السياق كانت للجامعة الاسلامية في لبنان مؤخراً مساهمةٌ واعدةٌ، حيث عُقد في فرعها في مدينة صور في ٢٦ حزيران ٢٠١٤ المؤتمر التربوي التأسيسي تحت عنوان: التربية قضيةٌ وطنية، شارك فيه عددٌ من الأكاديميين والباحثين الناشطين في مجال التربية والتعليم، ومسؤوولون رسميون يشغلون وظائف قياديةً في وزارة التربية الوطنية والتعليم العالي، ومدراء ومعلّمون في مدارس ثانويةٍ وابتدائيةٍ رسميةٍ وخاصة. وسيقوم مركز البحوث والنشر في الجامعة الاسلامية في لبنان بإصدار كتيّبٍ يتضمن المداخلات التربوية والمناقشات التي جرت، والتوصيات التي خلُص إليها المؤتمر.

(٢) رضا سعادة، أوراقٌ تربويةٌ لسبع سنوات عجاف ٢٠٠٢ – ٢٠٠٩، بيروت: دار بلال للطباعة والنشر، ٢٠١٠، صص١٠٥ – ١٠٦. المؤلِّف قضى سبع سنوات (٢٠٠٢ – ٢٠٠٩) في التفتيش المركزي، مفتّشاً عامَاً تربوياً.

طائفيةً فئويةً تخدم بدورها السلطة السياسية أو بالأحرى النظام السياسي الطائفي؟

- ما هي أسباب التفاوتات الكبيرة بين اللبنانيين في مجال التربية والتعليم الذي انقسمَ إلى تعليم عامٍّ تلتحق به الفئات الفقيرة ذات الدخل المتواضع، وتعليمٍ خاصٍّ يلتحق به أبناء الفئات الميسورة ذات الشأن السياسي والاجتماعي؟
- كيف نُبعِد الجامعاتِ والتعليمَ بشكلٍ عامٍّ عن الصراعات السياسية والطائفية؟
- كيف نُحوِّل الجامعة إلى مختبرٍ علميٍّ وطنيٍّ ثقافيٍّ كبير؟
- كيف نُفعّل التكاملَ بين عمل وزارة التربية والتعليم العالي ومؤسسات: مركز البحوث، مديرية الارشاد والتوجيه، التدريب المستمر، التفتيش المركزي؟
- ما هو واقع الإدارة التربوية وما هي مشكلاتها، وما هي الأسس المفاهيمية والعملية التي يجب اعتمادها في إعداد الطاقات والكوادر القيادية في الإدارة التربوية، حتى يتسنّى لنا تلبيةُ احتياجات التنمية الشاملة، وخلقُ أجيالٍ قادرةٍ على الانطلاق من خصوصياتها الوطنية لتتواصل مع العالم وتواكبَ ما يستجدّ من طفراتٍ نوعيةٍ في مجال العلوم والتكنولوجيا؟

إن تقييمَ عمل المؤسسة التربوية بشكلٍ عامٍّ، والمؤسسة التربوية في لبنان بشكلٍ خاص، ينطلق من خلال مساهمتِها في عملية التنشئة الاجتماعية والثقافية، وبناء الشخصية الوطنية، وإعداد الطاقات والكوادر المؤهَّلة للعب دورٍ رئيسٍ في مختلف الاختصاصات لتلبية احتياجات التنمية الشاملة وسوق العمالة، إذ التربيةُ والتعليمُ ليسا مجالاً قائماً بذاته، ومنعزلاً عن غيره من المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، فهذه مجالاتٌ متداخلةٌ، والتنمية الشاملة لا بدَّ أن تطالها جميعاً وفق رؤيةٍ هادفةٍ متكاملةٍ، فالتربيةُ «ملتصقةٌ بالاجتماعي وموجودةٌ فعلياً من المهد إلى اللحد. من هنا أهميةُ طرح المسألة التربوية وتعقيدها في الوقت نفسه، لأنها بتلاحمها بالاجتماعي، ضمن نظامٍ متماسكٍ، تجعل أيَّ تغييرٍ تربويٍّ فعليٍّ عمليةَ تغييرٍ اجتماعيٍّ، وإن بشكلٍ بطيءٍ ومرتبطٍ بدرجة تعميمه أو العكس»[١].

وإن كان من المسلّم به أن الهدفَ الأساسَ للتربية هو تهيئة الفرد حتى يتمكّن من تحقيق وجوده الذاتي، إلا أن هذا الهدفَ لا يمكن أن يتحقّقَ إلا من خلال ربط مشروع تحقيق الوجود

(١) خيرية دكروب، مؤتمر التربية الإسلامية وتربية البلاد الإسلامية، مجلة الفكر العربي، م.ن، ص٥٤٢.

الذاتي للأفراد بعمليةِ ترسيخ قِيَم المواطَنةِ وتحمُّل المسؤولية اتجاه المجتمع الذي في إطاره يمارس المواطنُ حقوقَه ويؤدي واجباتِه. ومن هنا كان توحيدُ الرؤيةِ التربويةِ في لبنان أمراً ضرورياً، « إذ لا يجوز النظرُ إلى الوطن، وتحديدُ العلاقة معه من معاييرَ مختلفة، ولا يجوز أن تكون الوطنيةُ لزوم ما لا يلزم عند البعض، ولزوم ما يلزم عند الآخرين، ولا يجوز أن تكون الثقافةُ الوطنيةُ ثقافةً تعدُّديةً تجمع صالح الوطن وما يضرُّ به في آنٍ واحدٍ»[1]. وهذا الأمر لن يتأتّى إلا إذا أخذت المنظومة التربوية على عاتقها مسألةَ ترسيخ الوحدة الوطنية، وتلبيةَ مطالب التنمية المجتمعية الشاملة، وتكريسَ مبادئَ نصَّت عليها الشرائع والأديان السماوية، من قبيل احترام حرية الرأي والمعتقد، والاعتراف بالآخر، والتركيزِ على المساحات الفكرية والأخلاقية والتربوية الإنسانية المشتركة بين الأديان، وبالتالي البناء عليها وتفعيل دورها في عملية التربية والتعليم، ومواجهة كل من يحاول إنتاج شرخٍ بين الفئات الاجتماعية والشرائح الدينية بغية تثميره في السياسة والسلطة والهيمنة الفئوية، «فالتربيةُ ليست إنتاجَ قطعانٍ من الأجيال المتماثلة تخرِّجها معامل التعليم وفق اختصاصاتٍ ومواصفاتٍ مرسومةٍ من عُلوٍّ سلطةٍ ما»[2].

وَلَئِنْ كان العديدُ من التربويين والمتخصِّصين بالشأن التعليمي قد بذلوا جهوداً كبيرةً من أجل التوصُّل إلى منظومةٍ تربويةٍ وتعليميةٍ ناجعةٍ مبنيةٍ على قاعدةٍ ديمقراطيةٍ أساسها الإنسان اللبناني، فإننا بدورنا، ونظراً لأهمية وحساسية هذه المسألة، ارتأينا أن نقاربَها في هذا البحث بنظرةٍ نقديةٍ متأمّلةٍ، لوضع الجميع، تربويين وتعليميين وسياسيين أمام مسؤولياتهم الوطنية والإنسانية. والسؤالُ هو: هل حقّقت فلسفةُ منظومةِ التربية والتعليم في لبنان الأهدافَ المتوخَّاةَ منها؟ هذا ما سنحاول الإجابةَ عنه من خلال مقاربتنا لقطاع التربية والتعليم الرسمي والخاص، في مراحله كلِّها.

وإن كنا في بحثنا هذا استثنينا مقاربةَ قطاع التعليم المهني والتقني، فإن ذلك لا يعني عدم أهميَّته وحيويته، بل لأنه حديثُ العهد في لبنانَ مقارنةً مع قطاعات التعليم الأخرى التي سبقت وواكبت نشوء الدولة اللبنانية في العام ١٩٢٠، بينما بدأ الاهتمامُ الجدِّي بالتعليم المهني في مطلع السبعينات من القرن العشرين، ليَتَوَقَّفَ مع بداية الحرب الأهلية في العام ١٩٧٥، لِيُصار من جديدٍ، في التسعينات من القرن نفسه، إلى العمل على وضعِ الأُطُرِ التنظيمية والبنيوية لهذا القطاع الذي ما زال حتى اليوم، ونتيجةً للظروف السياسية

---

(١) حسن جوني، التربية حاجة وطنية، مداخلة قُدِّمت في أحد محاور المؤتمر التربوي التأسيسي، الجامعة الإسلامية في لبنان (فرع صور)، ٢٦ حزيران ٢٠١٤ ، ص ١٣.

(٢) غسان تويني، محاضرات في السياسة والمعرفة، بيروت، دار النهار، ١٩٩٧، ص ١٥٠.

والاقتصادية والاجتماعية والأمنية، يتعثَّرُ في انطلاقته. من أجل ذلك، فإننا نرى أن هذا القطاع بحاجةٍ إلى مراجعةٍ نقديةٍ، ودراسةٍ بل دراساتٍ مستفيضةٍ من قبل المسؤولين، والاقتصاديين، وأهل الاختصاص المتابعين لهذا القطاع الحيوي.

أ- التعليمُ الرسميُّ ودوَّامةُ الإهمال

لقد أرخى النظامُ الطائفيُّ السياسيُّ في لبنان انعكاساتِه السلبيةَ على قطاع التربية والتعليم، فبدل أن يكون هذا القطاعُ عصبَ تكريس الانتماء الوطنيِّ وإعلاءِ شأن المُواطَنة، فإنه تُرِكَ فريسةً للمحاصصات الطائفية والسياسية، ممّا أفقدَهُ دورَهُ في عملية التنمية، لا بل حوّلَهُ إلى ميدانٍ للتخلُّف، خصوصاً قطاع التربية والتعليم الرسمي الذي ترعاه الدولةُ مباشرةً، فإنه ظلَّ في حالة انحسارٍ وتراجعٍ.

في عهد الانتداب الفرنسي على لبنان حَصَرَت سلطةُ الانتداب مسألةَ التربية والتعليم في دائرة التقوقع الطائفي والمذهبي، وظلَّت حدودُ قطاعاتِ التعليم «تلابس – إلى درجةٍ لا يُستهانُ بها – حدودَ الطوائف وحدودَ الأطراف والمراكز، مما أدَّى إلى إعادة إنتاج المراتبِ الجِهَويَّة أو الطائفيَّة»[١]. وهذا النهجُ ما هو إلا استمرارٌ وامتدادٌ للسياسة التي اعتمدها الغربُ منذ ما قبل إنشاء دولة لبنان الكبير، إذ توسَّل بمؤسساتٍ تعليمية، مدارسَ تبشيريّةٍ وجامعاتٍ، أنشأها ورعاها لتثبيت سيطرتِه على مقدّرات البلاد التي احتلَّها واستعمرها. وهو لم يُعِرِ المؤسساتِ التربويةَ الوطنيةَ اهتماماً، و«لم يُؤَثَرْ قط عن دولة الانتداب سعيُها إلى تعزيزِ التعليم الرسمي وتوسيعه، بل المشهور أن حكومة إميل إده التي تألّفت في نهاية العام ١٩٢٩، عمدت إلى إغلاقِ نحوٍ من مئةِ مدرسةٍ رسميةٍ وصرفِ معلِّميها، ثم عادت الحكومة التي خَلَفَتْها عن هذا القرار جزئياً بعد عاصفة الاحتجاج التي أثارها»[٢]. لا بل احتكر الفرنسيون غالبيةَ المؤسساتِ التعليميةِ الخاصة، حيث بلغ مجموع المدارس الفرنسية ٨٣٪ من المدارس الأجنبية، ضمَّت بين جدرانِها ٨٤٪ من التلامذة[٣]، على أن هذه المدارسَ لم تنتشر في مناطق لبنان كلها لأسبابٍ لسنا الآن بوارد الدخول في توصيفها ومناقشتها.

واستمر هذا الواقع التربوي الرسمي المتدنّي المستوى خلال العقدين الأوَّلين من العهد الاستقلالي، حيث ظلّت مؤسساتُهُ قليلةَ العددِ ومفتقرةً إلى الحدِّ الأدنى من المستلزمات

(١) ابراهيم بيضون، تعليم اللبنانيين بين المجتمع والدولة، في: قضايا لبنانية، الجتمع والدولة، العدد ٢ ، خمسون لبنان المستقبل، قدر في حال إنجاز، بيروت: المؤتمر الدائم، لا ت، ص٨٠.

(٢) م. ن، ص٨٥.

(٣) الياس مرعي، التعليم الرسمي بين الواقع والمطلوب، وقائع مؤتمر لبنان التربوي ٢٨ – ٢٩ – ٣٠ أيار ١٩٩٢، سلسلة دراسات الحياة اللبنانية (٢)، بيروت: مركز الدراسات والتوثيق والنشر في المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣ م، ص٨٧.

التربوية، من بناءٍ مدرسيٍّ وكوادرَ تعليميَّةٍ كفوءةٍ، إذ كان التدريسُ يتمُّ، في أغلب الأحيان، في غرفةٍ واحدةٍ لأكثر من صفٍّ واحدٍ، ومن قِبَلِ معلّمٍ واحدٍ يدرِّس الموادَ جميعَها للصفوف جميعِها[1]. ثم جرت محاولةٌ جريئةٌ من قبل الرئيسً اللبنانيً الراحل اللواء فؤاد شهاب في الستينات من القرن الماضي، هدفت إلى تقليص حجم التباين والتفاوتِ بين اللبنانيين في المستوى التعليمي والتربوي. على أن محاولة الرئيس شهاب هذه لم تصل إلى حدِّ تغطيةِ مناطق الأطراف من لبنان بالمدارس والمعاهد ذات التحصيل العالي والمناهج الجديدة التي نَعُمَت بها مناطق المركز، نعني بيروت وجبل لبنان. وعندما وصلت الشهاداتُ الرسمية الى مناطق الأطراف، كانت الاحتفالاتُ بطلائع الفائزين بها، تشبه الأعراسَ أحياناً[2]. وقد عانينا من المنظومة التعليمية اللبنانية، لدرجة أن حصولَ الواحد منّا على الشهادة المتوسِّطة (البروفيه) كان يُعتبرُ مفتاح الحصول على وظيفةٍ متواضعةٍ في سلك التعليم الرسمي، أو الدرجات الدنيا من وظائف الإدارة العامة، ومؤسسات القوى الأمنية والعسكرية.

لكن في العقود الأخيرة حصلت طفرةٌ في إنشاء المؤسسات التربوية الرسمية وعمّت معظمَ المناطق والبلدات، وتمَّ رفدُها بخِرّيجي دورِ المعلّمين التي تمَّ إلغاؤها مؤخَّراً (وهذا الأمر كان خاطئاً). لكن هذه الطفرةَ لم تلغِ التفاوتَ الحادَّ في فرص التعليمِ بين اللبنانيين، وظلّت بالتالي مَهمّة التربية والتعليم، وبشكلٍ رئيسٍ، ملقاةً على عاتق مؤسسات التعليم الخاص. وعلى الرغم من إيجابيات التعليم الرسمي الكثيرة، وتوسُّعه الأفقيِّ على حساب التعليم الخاص، خصوصاً بعد أن قامت الدولة بافتتاح المدارس الرسمية في مناطق الأطراف بالتعاون مع الأهالي» الذين كانوا يُؤَمِّنون البناءَ وبعض التجهيزات، وتزوِّدُهم الدولة بالمعلمين الذين كان يتمُّ تعيينهم دون التثبُّتِ من كفاءتهم العلمية ودون أيِّ تأهيل، فإن المستوى التعليميَّ (للتعليم الرسمي) بَقيَ في مرتبةٍ أدنى، مما ساهمَ في فرزٍ طبقيٍّ واضحٍ بين جمهور المدرسة الرسمية وجمهور المدرسة الخاصة، بالإضافة إلى ما يشبه الفرزَ على الصعيد الطائفي»[3]. فقد بقيَ التعليمُ الرسميُّ استثناءً، وظلّ في حالةِ تراجعٍ في المستوى التعليمي إلى حدِّ اعتباره ملاذاً للفقراء والمعوزين الذين لا تسمح لهم إمكاناتهم المادِّية بإرسال أبنائِهم إلى مؤسسات التربية والتعليم الخاصة التي تشرف عليها مؤسساتٌ دينيةٌ وجمعياتٌ أهليةٌ وأفراد.

---

(١) علي عبد المنعم شعيب، مطالب جبل عامل (الوحدة والمساواة في لبنان الكبير ١٩٠٠ – ١٩٣٦)، بيروت: دار مجد، ١٩٨٧ ، صص٣٧ – ٣٨.

(٢) ابراهيم بيضون، تعليم اللبنانيين بين المجتمع والدولة، م. س، ص٩٦.

(٣) الياس مرعي، التعليم الرسمي بين الواقع والمطلوب، وقائع مؤتمر لبنان التربوي، م.س، ص٩٠.

ومن الخطوات الواعدة التي كان من المفترض أن تصوِّبَ مسارَ التعليم ما قبل الجامعي، كانت خطوةُ إنشاءِ المركز التربوي للبحوث والإنماء في العام ١٩٧١، والذي نصَّ قانونُ إنشائه على تمتُّعه باستقلالٍ إداريٍّ وماليٍّ، وأن يمارِسَ وزيرُ التربية سلطةَ الوصاية عليه. وقد أُنيطَت بالمركز مهمة الإشرافِ على إعداد المعلمين والكتاب المدرسي، وَوَضْعِ المناهج والخطط التربوية، هذا فضلاً عن مشاركةِ المركز في أعمالٍ تخطيطيةٍ لمؤسسات أخرى (اليونسكو، البنك الدولي، المكتب الكندي الدولي للتربية، الاتحاد الأوروبي). لكن الذي حصل أن العديدَ من هذه الأعمال والمشاريع أُلغيَ، أو تعثَّر، أو أُوقفَ نتيجةَ تقاعس الحكومات المتعاقبة وفشل إدارة المركز[١].

وعلى الرغم من تقارير التفتيش التربوي المتتالية حول مشاكل التعليم الرسمي، واقتراحاتِه التنظيميةِ والإجرائيةِ حول التعليم الأكاديمي والمهني والتقني، فإن هذه التقارير والاقتراحات لم يُؤخذ بها بشكلٍ جدِّي. وكانت قد صدرت في العام ١٩٩٧ مناهجُ جديدةٌ للتعليم ما قبل الجامعي، إلا أنها «لم تحقِّق أهدافها، لتقصير المدارس في تطبيقها تطبيقاً سليماً لأسبابٍ عديدة، في طليعتها عدمُ وجودِ سياسةٍ تربويةٍ واضحةِ المعالم في لبنان، بحيث يمكن القول بأن لكل وزيرٍ سياستَه، ومن تلك الأسباب أن تعديلَ المناهج لم يترافق مع إصلاحاتٍ أخرى كانت ضروريةً لنجاح المناهجِ والعملية التربوية، كإعادة تأهيل المديرين والمعلمين، وتوافر التجهيزات اللازمة التي يحتاجها تنفيذ المناهج، وعدم التوصل إلى إقرار نظام سليم وحديثٍ للتقويم التربوي»[٢]. كما جرت بعض المحاولاتِ الإصلاحيةِ الجادّة قام بها عددٌ قَليلٌ من وزراء التربية وعلى مدى تاريخ الدولة اللبنانية، لكنها لم تُثمر، فَسجلُّ «وزارة التربية هو سلسلةٌ طويلةٌ من السياسات الضيّقة التي غالباً ما حوّلت أو عطَّلت أعمال الوزراء القلائل الذين هجسوا بالشأن العام، وحاصرت بعض كادرات الوزارة التي استمرّت في محاولاتها العملَ على هُدى روح الدولة التي نَفَحتها فيها الشهابية في الستينات»[٣].

هذا الواقع ليس سوى أحد انعكاساتِ النظام الطائفي السياسي، فبدل أن يكون قطاعُ التعليم عصبَ تكريسِ الانتماء الوطني، وإعلاءِ شأن المواطَنَةِ الصحيحةِ، تُرِكَ فريسةً للمحاصصات الطائفية والسياسية ممّا أثّر سلباً على دوره في عملية النهوض والتنمية الشاملة.

---

(١) نمر فريحة، دور المركز التربوي في الإدارة التربوية، مداخلة قُدِّمت في أحد محاور المؤتمر التربوي التأسيسي، الجامعة الإسلامية في لبنان، ٢٦ حزيران ٢٠١٤ . والدكتور فريحة هو رئيس المركز التربوي السابق.

(٢) باسم عباس، إنهاض التعليم الرسمي مقدمة لإنماء شامل في لبنان، مداخلة قُدِّمت في أحد محاور المؤتمر التربوي التأسيسي، الجامعة الإسلامية في لبنان (فرع صور)، ٢٦ حزيران ٢٠١٤ ، ص ١٠ . الأستاذ عباس يشغل حالياً رئاسة المنطقة التربوية في الجنوب.

(٣) عدنان الأمين، إشكالية التربية والتعليم في لبنان، وقائع مؤتمر لبنان التربوي، م.س، ص ٦٨.

ب - التعليمُ الخاصُّ والحظوةُ التاريخية

أما القطاع التربويُّ الخاصُّ فيغلب عليه طابعُ تكريس التفاوت الاجتماعي، وقد شجّعت الدولة على ذلك بإهمالِها التعليمَ الرسميَّ الذي يجب أن توجِّهه سياسةٌ تربويةٌ مركزيةٌ تعزّزُ من قِيَم المُواطَنَةِ والانتماء الوطني. فالذي حصلَ هو تركُ مهمة التربية والتعليم بشكلٍ رئيسٍ على عاتق مؤسسات التعليم الخاصّ كنهجٍ استمراريٍّ للمرحلة الانتدابية، حيث إنه «من أصل ٩٨٥ مدرسةً ابتدائيةً عاملةً في لبنان الكبير في العام ١٩٢٤، لم يكن عدد المدارس الرسمية يتعدَّى ١٥٥ مدرسةً تضمُّ ٨٠٠٠ تلميذ، مقابل ٨٧٠ مدرسةً خاصةً محليةً وأجنبيةً تضمُّ ٨٠ ألفاً من التلامذة»[١].

ففضلاً عن هدفها التجاري، وأقساطها المرتفعة التي تستنزف قدرات الأهالي المالية، فإن بعضَ مدارس القطاع التعليمي الخاص، وتحت تسويغ المادة العاشرة من الدستور التي تركت للطوائف الدينية حريةَ إنشاءِ مؤسساتها التربوية (الابتدائية والثانوية والجامعية)، راحَ يعملُ على تسويق قِيَمٍ مذهبيةٍ أو طائفيةٍ، وإعادة إنتاج التمايزات الاجتماعية، وبالتالي ساهم في تعميق الشرخ بينَ اللبنانيين، هذا الشرخ الذي تستثمره الطبقة السياسية باستمرارٍ في إعادة هيمنتِها وإمساكها بالسلطة، فالسلطةُ لا تقر «بثقافة الفرد بوصفها تعبيراً حراً عن انتماءٍ وهويةٍ فرديين، بل تُسمّيه دائماً باسم عصبيةٍ طائفيةٍ أو حزبيةٍ، إذ لا يُفهم الفردُ خارجها، وهكذا يغلب المستوى السياسيُّ المستوى الثقافيَّ ويوظِّفه لمصلحته»[٢]. فقد رافقت بعضُ الخلفياتِ السياسية والمذهبية والدينية انتشارَ التعليمِ الخاص في مرحلته الأولى، أي بصفَتِه حركةً تبشيريةً تعليميةً بقيت تؤثّر في توجُّهات ومناهج العديد من المدارس الخاصة، التي استخدَمَت «الخصائصَ الدينية لبنيتها لاستقطاب الشعب عن طريق ارتباطه المذهبي... وتعدّدت المدارسُ بتعدّد المذاهب الدينية»[٣]. ومن هنا تعمَّق الإشكالُ حول رعاية وتنشئة الأجيال على ثقافةٍ وطنيةٍ في ظلِّ منطقٍ طائفيٍّ تقليديٍّ مقيم، ومنطقٍ ليبراليٍّ مستورَدٍ، وذلك عبر تاريخ لبنان الحديث والمعاصر. وقد تكاثرت الكتابات التي تناولت الشؤونَ السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والتربوية، إلا أنها لم تخرج بالمطلق عن الوجهة الأيديولوجية، بل ظلَّت تربط بحثها عن الحقيقة في الواقع الإنساني بالانحياز الظاهرِ أو المُضمَرِ لجماعةٍ تاريخيةٍ مُعيَّنة.

وعلى الرغم من عدم وجودِ حالةٍ تنافسيةٍ جادَّةٍ وهادفةٍ بين التعليم الرسمي والتعليم

(١) سليمان تقي الدين، التطور التاريخي للمشكلة اللبنانية (١٩٢٠ – ١٩٧٠)، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٧ ، صص٤٨ – ٤٩.
(٢) محمد شامي، حول الطائفة والعائلة والسياسة ، مجلة العرفان، المجلد ٧٩ ، العددان التاسع والعاشر، ١٩٩٥ ، صص٧٤ – ٧٥.
(٣) رفيق عيدو، التعليم الخاص بديلٌ أم أصيل، وقائع مؤتمر لبنان التربوي ، م.س، ص ١٢١.

الخاص، وعلى الرغم من الحركة التصاعدية المضطردة للتعليم الخاص على حساب الدور المرتجى من التعليم الرسمي، إلا أنه لا يمكننا التنكُّر لما يقدِّمه التعليم الخاص من فرصٍ وإن كانت صعبة المنال على الكثيرين.

حيال هذا الواقع التربوي المتعثِّر، غابت الحلول العلمية الصحيحة، والتهذيب الوطني المنظَّم، والمُثُلُ الوطنية العليا، والقِيَمُ الروحية المشتركة، واقتصر الأمر على رفع الشكوى والتذمُّر في قاعات الخطابة وأندية السياسة، والتحرُّكات والتظاهرات الاحتجاجية في الشوارع، دون أن يؤدِّيَ ذلك كلُّه إلى أيَّة نتيجةٍ تُغيِّرُ في هذا الواقع تغييراً جذرياً، وبقينا في الدوامة إياها، نُوَصِّف الواقع ونستجدي الحلول. وإن لامسَ البعضُ الحلَّ الناجعَ لأزمةِ التربية والتعليم، غير أن الواقعَ السياسيَّ والاجتماعيَّ والفئويَّ والمناطقيَّ والطائفيَّ كان حاضراً على الدوام لإفشاله.

وفي ظلِّ تعدُّدِ الأهدافِ التربويةِ وتنوُّعها، وتعدُّد المؤسسات التعليميةِ الحكوميةِ والخاصة، وتشعُّب المفاهيم واختلافها، واستمرار التفاوت الاجتماعيِّ والثقافيِّ بين المناطق اللبنانية، فإن الطموحَ في التغيير الجذري تواضعَ لينحصرَ ضرورةً في «تحديد الأهداف العامة للتربية في لبنان، لِيُصار على ضوئها (إلى) تحديثِ المناهج وتوحيدِ الكتب المدرسية، وذلك وفق الأسس التي تُستَمَدُّ من طبيعة المجتمع اللبناني وفلسفتِه وظروفه، وتراعي مبدأ التوازن بين مختلف المناطق الجغرافية، لمراعاةِ مطالب نموِّ المتعلمين وحاجاتهم دون تمييز»[١].

ج- التعليمُ الجامعيُّ والدورُ المُغيَّب

لا بدَّ لنا من وقفةٍ نُطلُّ فيها على أوضاع التعليم الجامعي، إذ إن أيَّ إصلاحٍ حقيقيٍّ في هذا القطاع يجب أن ينطلقَ من التقييم ومعرفة مكامن الخلل حتى تتوفَّرَ لعمليةِ التقويمِ الأسسُ العلميةُ الموضوعيةُ الكفيلةُ بالمعالجة. وتأتي عمليةُ النقدِ كخطوةٍ أولى في عمليةَ الإصلاح، خصوصاً وأن التطورَ الكميَّ للتعليم الجامعي يتعثَّرُ في أداء دوره في بناء المجتمع على أسسٍ علميةٍ حضاريةٍ. ففلسفةُ التعليم الجامعي المعتمَدةُ تستوحي، في أغلب الأحيان، أهدافَها ممّا دَرَجَت عليه جامعاتٌ غيرُ لبنانيةٍ من حيث التنظيم وتكوين اللجان وطرائقِ التدريس والمناهج والبرامج والإدارة وهيئات التدريس...الخ. على أن هذا الأمرَ وإن كان ضرورةً تطلَّبتها مرحلةُ إنشاء الجامعات، إلا أنه لا يعني أن النصوصَ المنقولة والأهداف المستنسخة تصلح لكلِّ زمانٍ ومكان.

---

(١) علي فاعور، تعليم الجغرافيا في لبنان: آراء ومقترحات، مجلة الباحث، السنة السابعة، العدد الرابع، تشرين الأول- كانون الأول ١٩٨٥، صص١١- ١٢.

ونحن هنا لن ندخل في أطروحةٍ توصيفيةٍ للتعليم الجامعي، فقد تكاثرت الأطروحات التوصيفية في هذا المجال، واقتُرِحَت مفاهيمُ وأسسٌ وخرائطُ عملٍ، ولم يتم التوصل إلى نتائجَ عمليةٍ تعزِّزُ دورَ الجامعة المعرفيَّ ووَظيفَتَها في أبعادها التعليمية والبحثية العلمية والتنموية المجتمعية الشاملة.

وبمعزلٍ عن الطفرة النسبية التي تحقَّقت في مؤسسات التعليم العالي، إلا أنه ما زال يترنّح تحت تأثير مشكلاتِه البنيوية المرتبطة بما يتطلّبُهُ تحديثُ نظم الدراسة وبرامجها التعليمية، وجودةُ التعليم والخرّيجين، والقدرةُ التنافسيةُ، ومواكبةُ التطوير التقني وآفاقِه الفنية والتطبيقية. وبمعزلٍ عن العقبات والكوابح السياسية والطائفية التي تقف حجرَ عثرةٍ في ترشيد مسار التعليم الجامعي وأهدافه، حيث إن بعض الجامعاتِ الخاصةِ المُسْتَحدثةِ صارت «بمثابة المتاريس الثقافية والتربوية، بل العقائدية، لشدّة ما التصقت بها بيئاتُها والتصقت هي بالبيئة المباشرة التي تُعلِّم»[1]، إلا أن هناك مساحةً مُتاحةً للتعويضِ النسبي عن هذا الخللِ، يُبنى عليها نوعٌ من التعاضد والتعاون بين الجامعات اللبنانية يصل بين جُزُرِها المنعزلة بعضها عن البعض الآخر بحجة مشروعية التنافس واحتكارِ السَبَق العلمي والمعرفي. لكن هذا السبقَ تجلَّى غالباً في عقد الندوات والمؤتمرات التي أنتجت توصيفاتٍ للواقع التعليمي، ومقترحاتٍ نظريةً لم تدخل حيِّزَ التطبيقِ والتجربةِ من خلال بحوثٍ علميةٍ ابتكاريةٍ أصيلةٍ، مجتمعُنا اللبنانيُّ ومجتمعاتُنا العربيةُ أحوجَ ما تكون إليها في مواجهة التحديات الخطيرة ذات البعدِ الوطنيِّ والقوميِّ والحضاريّ.

إن الدول العربية كلَّها «لم تخصِّص للبحث العلمي منذ بداية الألفية الجديدة، إلا ما يعادلُ ١،٧ مليار دولار، أي ما نسبته ٠،٣ بالمئة من الناتج القومي الإجمالي... في حين أن الإنفاق على البحث العلمي في إسرائيل مثلاً (ما عدا البحث العسكري) تجاوز ٢،٦ بالمائة من حجم إجمالي إنتاجِها القوميِّ في العام ١٩٩٩، وقارب الـ٥ بالمائة سنة ٢٠٠٤»[2]. ومؤشّر الإنفاق على البحث العلمي هو أحد المؤشِّرات المقترحة من منظمّة اليونسكو لتقييم مؤسسات البحث والتطوير. وتشملُ هذه المقترحات أيضاً، النشرَ العلميَّ والتنوّعَ في المجالات البحثية، براءاتِ الاختراع، إعدادَ الباحثين في البحث العلمي، إعدادَ دوراتٍ تدريبيةٍ وتعليميةٍ (تَعَلُّم نقل المعرفة التكنولوجية). وعلى صعيد الإنفاق والدعم المالي للبحث العلمي، فإن ما يُنفقُهُ

(١) غسان تويني، محاضرات في السياسة والمعرفة، م.س، ص١٣٠.

(٢) يحيى اليحياوي، البحث العلمي والإبداع التكنولوجي بالوطن العربي، الرباط، ٢٠٠٤، ص١.
http: www.elyahyaoui. org/r_d_arabes.htm.

الباحث العربي على البحثِ العلميِّ لا يتجاوز ٢٤ دولاراً سنوياً، في حين أن القيمة تصل إلى ١٢٤ دولاراً في الدول الصناعية و١١٠ دولارات في إسرائيل[١].

وفضلاً عن النسبة المئوية المتدنِّية التي تخصِّصها الدول العربية مجتمعةً من ناتِجِها القومي، فإن هناك مؤشراتٍ أخرى للواقع المتدنّي الذي يطاولُ مكانةَ البحث العلمي، وترتبط بعددِ مراكز البحوث العلمية، وعددِ العلماء والباحثين العاملين فيها. وإن أنتجت هذه المراكزُ بحوثاً، إلا أنها لا تتحوَّلُ إلى مشاريع عمليةٍ تطبيقيةٍ، أضف إلى ذلك ضآلةَ براءات الاختراع، وضعفَ مشاركة القطاع الخاص في تمويل برامج البحث والتطوير، وغيابَ ثقافة التنسيق والتكامل بين منظومات البحث والتطوير على المستويين المحلي والعربي، وانشغالَ العديد من أساتذة الجامعات بتحسينِ أوضاعهم الأكاديمية وأوضاع عائلاتهم المعيشية على حساب اشتغالهم بقضايا البحث والتطوير[٢].

إن العملَ المشتركَ المتكاملَ والجادَّ والمتواصلَ بين الجامعات اللبنانية، هو البابُ الذي يمكن الدخولُ منه إلى إقامة تعاونٍ وتعاضدٍ مع الجامعات ومراكز البحوثِ العربيةِ والعالميةِ، وإقامةِ حوارٍ هادفٍ ومسؤولٍ لتوثيق الروابط بين المراكز العلمية ومراكز اتِّخاذ القرار. وهذا سوف لن يتأتَّى إلا بحيازتنا للمعرفة وتوطينِها وإتاحتِها للجميع، بمعزلٍ عن أسبقيةِ هذه الجامعة أو تلك في إنتاج المعرفة وإنشاء البحوث العلمية، وتزويد عملية التنمية بأسبابها العلمية. فالمسألةُ مسألةُ بناءِ وطنٍ وأُمَّةٍ وليست مسألةً تَخصُّ هذه المؤسسةَ التعليمية أو تلك، خصوصاً وأن الفجوة التنموية بيننا وبين العالم المتمدِّن تزداد اتساعاً. ومن هنا تبرز أهمية النظامِ التربويِّ والتعليميِّ المنتِجِ والمستجيب لحاجات التنمية، والمعبِّر في الوقت نفسه عن شخصيتنا الوطنية والحضارية.

ولما كانت التنمية العلمية لا تقوم إلا على قائمين هما: التعليم والبحث العلمي، ولما كانت الجامعاتُ هي المنتج الأصيل للمعرفة وتطبيقاتها من منظورٍ وطنيٍّ متوازٍ مع منظورٍ إقليميٍّ وعالميٍّ، كان لا بدَّ من أن تتصدَّر مشاريعُ الإصلاح التربويةُ والتعليميةُ اهتماماتِ المعنيين، بحيث تأتي أيَّةُ مقترحاتٍ في هذا الشأنِ مرتبطةً بعمليةِ إنماءِ الإنسان وتحسين أوضاعه « فأحد سُبُلِ تشجيع التكامل الاجتماعي هو كفالة وصول جميع قطاعات المجتمع إلى الفرص التعليمية الأساسية التي تحترم تنوُّع الثقافات والتقاليد »[٣].

---

(١) حول هذا الموضوع أنظر: كتاب العربي (ملحق مجلة العربي)، العدد ٦٧، الكويت: وزارة الإعلام،٢٠٠٧.
أيضاً: http://www.alarabimag.com/Book/Article.asp?Art=717&ID=27

(٢) م. ن.

(٣) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية للعام ١٩٩٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤، ص ٢١.

إن النظرة المتأمِّلةَ إلى واقع جامعاتنا في سياقها الوطني والإقليمي والدولي، تكشف عن بَونٍ بين الواقع والمأمول، إذ ما تزال استجاباتُها لمواجهة التحديات والتطورات المحيطة بها، محليّاً وإقليمياً ودولياً، متواضعة.

فعلى المستوى الوطني هناك تحدِّي ربطِ التعليم العالي بسياق التطور الاجتماعي والاقتصادي، إذ احتياجات سوقِ العملِ تتطلّب من الجامعة القيامَ بدورٍ غير تقليديٍّ، وفكراً ابتكارياً مبدعاً يلعبُ دوراً مهمّاً في تنمية الرأسمال البشري المؤمن بتحمُّلِ المسؤولية والواعي لقدراتِهِ وأهدافه، والمندمِج مع همومِ مجتمعه انطلاقاً من كونِهِ وسيلةَ التنمية وغايتها.

وعلى المستوى الإقليمي، فإن الثروة العلمية والمؤسساتِ العلميةَ والبحثيةَ المتخصِّصة يدخلان في صلب ما تجسِّده معادلات القوة الوطنيةِ من قوَّةٍ في علاقتها التكاملية، وأحياناً التنافسية، مع المحيط الإقليمي، إذ هناك تباينٌ في مستوى المعارف والتكنولوجيات ونُظُم التعليم.

وعلى المستوى الدولي، فإن امتلاكَ ناصية العلم الحديث يشكل أساساً محورياً في صياغة معادلةِ تشكيلِ علاقات السيادة والتبعية بين الدول والأمم، وتحديدِ قواعدِ التطور وأسس النهضة والتقدم. ومن هنا كان الدورُ المتعاظمُ للجامعات ومراكز البحوث العلمية في المجتمعات الصناعية المتقدمة، التي وظَّفت المصادرَ العلميةَ والطفرةَ التكنولوجيةَ الهائلة لتعزيز قوَّتها وقدراتها الوطنيةِ وحمايةِ مصالحِ مجتمعاتها، ولتصدير نموذجها الحضاري والثقافي إلى غيرها من الشعوب والمجتمعات.

إن التعاونَ والتعاضدَ بين جامعاتِنا المحلية يفرضُ نفسه، خصوصاً في مجال البحوث العلمية الخاضعة للمنهجِ التجريبي، لمواكبة متطلبات التقدم العلمي والتكنولوجي، وملاحقة التطورات العلمية وتطبيقاتِها في العالم كلِّه، على أن يُحدَّدَ هدفُ البحث العلمي ومسارُهُ وإمكاناتُ ووسائلُ تنفيذِهِ، إذ هو «عمليةٌ ديناميكيةٌ وأداةٌ عصريةٌ لها قواعدُ وأسسٌ ومناهجُ ومراحلُ ومتطلباتٌ ماديةٌ وبشريةٌ لا بدَّ من توفّرها حتى يحقِّقَ البحثُ نتائجَ عمليةً...، كما أن البحثَ العلميَّ هو مسؤوليةٌ تتكامل فيها الطاقات التكنولوجية والبشرية والمادية التي تتوفَّرُ لدى الهيئات والمؤسسات ومراكز البحث العلمي والجامعات، بحيث يتم التعاون والتنسيق فيما بينها لمساعدةِ الإداريين والمخطِّطين في انتهاج السياسات والبرامج التنموية في المدى القصير وعلى المدى البعيد»[١].

(١) اسحق يعقوب القطب، دور البحث العلمي في التطوير الإداري للمدن العربية، مجلة الباحث، السنة السابعة، العدد الثالث، تموز – أيلول ١٩٨٥، ص ١٠١.

ومن هنا تأتي حاجة جامعاتنا الماسَّةُ إلى التجديد والتطوير والتحديث، وإقامة علاقات تعاونٍ فيما بينها ومع نظيراتها في الخارج، فتكون بذلك قادرةً على تخريج المواطن القادر على فهم مجتمعه وارتباطه بالمجتمعات الأخرى.

٣- استنتاجٌ وخاتمة

بدهيٌّ أن لا يتمّ تحقيق الأهداف التربوية المنشودة، إلا في إطارِ تخطيطٍ مرنٍ قابلٍ للتعديل وفاق ما تقتضيه ديناميةُ المجتمع، وما تفرُضُه التطورات والظروف الموضوعية على مختلف الصعد الفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية والإنسانية. على أن هذا التعديلَ يجبُ أن يترافق مع تأمينِ قاعدةٍ ديمقراطيةٍ تؤمِّنُ الحدَّ الأدنى من الشروط التربوية والفنية والصحية والهندسية بصورةٍ عادلةٍ ومتساويةٍ لجميع أبناء المجتمع وفي مختلف المؤسسات التربوية، خصوصاً وأن هناك فروقاً بين الشروط المؤمَّنة للطبقات الغنية والوسطى والفقيرة.

على أن التخطيطَ التربويَّ السليمَ، وحتى تأتي نتائِجُهُ متكاملةً، يجب أن لا يقتصر على التربية المدرسية، وإنما يجب أن يشمَلَ التربية الأُسَرِيَّة، والتربيةَ اللامدرسيةَ التي تُرافقُ الفردَ طوال حياتِه، والتي يجب أن تكونَ ملازِمةً للتربية المدرسية، لا بل تشملُ برامجَ الولد قبل المدرسة، وتتابعُه راشداً، سواء أكمل تعليمَه العام أم لم يُكمِل، أو كان أمّياً أو في وضعٍ إعداديٍّ، أو وضعِ تأهيلي. فالتخطيطُ التربوي يجب أن يَرعى فترة ما قبل المدرسة وأن لا يترُكَها لأهواء الأهل والمحيط، خصوصاً إذا كان الأهلُ غير متفهِّمين لبعض الخطوط العامة للعملية التربوية. كما أنه يجب أن لا يكتفي التخطيطُ التربويُّ بتخريج الإنسان إلى سوقِ العملِ وتركِهِ لشأنه دون إرشادٍ أو توجيهٍ، فبالإمكان استثمارُ وسائل الاعلام، التي تضاعفَ دورها في أيامنا، في عمليةِ توجيهِ أفراد المجتمع وتشكيلِ بنيتِهم الذهنيةِ والثقافيةِ والتربوية. هذا مع الأخذ بعين الاعتبار أن الاعلام سلاحٌ ذو حدَّين، قد يشوِّهُ ويدمِّرُ إن أُسيءَ استخدامُهُ، وقد يبني ويُطوِّرُ إن أُحسنَ استخدامُه في عمليةٍ تربويةٍ ترشيديةٍ هادفةٍ وبنّاءةٍ تشملُ كلّ الناس دون استثناءٍ وعلى مختلف أوضاعهم، الأسوياءَ منهم والضعفاءَ والمتأخرين دراسياً، والمعوّقين والمنحرفين، والمشوّهين جسدياً ونفسياً. لذا على رجال الإعلام وعيُ فلسفة التربية والتعليم، فتأثير الإعلام في هذه الأيام يوازي تأثير المدرسة إن لم يَفُقْهُ. كذلك على المسؤولينَ السياسيينَ الذين يضعون السياسة التربوية العامة، ورجالِ الدين الذين يقومون بدورٍ فاعلٍ في توجيه الناشئة والشباب، أن يعوا فلسفة التربية والتعليم.

إن التعليم مدى الحياة أصبح أمراً ملِحّاً، خصوصاً وأن «النظامَ الحاليَّ للتعليم (في لبنان وفي غير بلدٍ عربيٍّ) يتعرَّضُ لنقدٍ لاذعٍ بسبب انعزاله عن حركة المجتمع السريعة،

وعدم قدرته على ملاحقة التطورات العلمية والتكنولوجية، كما أن جمودَه في قوالبَ باليةٍ من الأنظمة، كالامتحانات والشهادات ومستويات العمر، للقبول في المؤسسات النظامية...الخ. كل هذا جعل النظر إلى هذا النوع من التعليم يتَّسم بالقصور عن تلبية الحاجات المتزايدة للفرد والمجتمع»[١].

كما نرى أنه، ولتقويةِ الاندماج الاجتماعي والتنشئة الوطنية، لا بدّ من زيادةِ القدرة الاستيعابية للتعليم الرسمي وتحسينِ نوعيّتِهِ لتمكين الطالب من الحصول على المعارف المستجدّة، واكتسابِ المهارات الحياتية والاجتماعية والقيم الوطنية، لتكون منطلقاً لمشاركة الأجيال الشابّة في مشاريع التنمية وإدارة الشأن العام.

وإذا كان صحيحاً أن الهدفَ الأساسَ للتربيةِ هو تهيئةُ الفرد حتى يتمكن من تحقيق وجوده الذاتي، فالصحيحُ أيضاً أن هذا الهدفَ لا يمكن أن يتحقّق إلا من خلال ربط مشروعِ تحقيق الوجود الذاتي للأفراد بعمليةِ ترسيخِ قِيَم المواطَنة وتحمّل المسؤولية تجاه المجتمع الذي في إطاره يمارس المواطن حقوقَه ويؤدّي واجباتِه. وهذا الأمر لن يتأتّى إلا إذا أخذت المنظومةُ التربويةُ على عاتقها مسألةَ ترسيخِ الوحدةِ الوطنيةِ وتلبيةِ مطالب التنمية المجتمعية. وهذا بدورِهِ يتطلّب من أصحاب الشأن، ومن المؤسسات التربوية الرسمية والخاصة، والسلطة السياسية، مراجعةَ البنى التشريعيةِ التربويةِ، والمهام والأدوار الوطنية للتعليم والتربية بما يصبُّ في خانة تعزيز الوحدةِ الوطنيةِ وقِيَم المُواطَنَة، بالتوازي مع نهوضٍ علميٍّ منتجٍ لمواجهة التحديات المتراكمة التي يواجِهها مشروعُ تطوير النظام التعليمي في مراحِلِه كلّها، خصوصاً تحدِّي النهوض بقطاع التعليم الرسمي الذي تملك الدولة، صاحبة الشأن، مفتاحَ بدءِ الإصلاح التربوي التعليمي منه وبه، والذي هو المدخل الرئيسُ لتنشئةٍ وطنيةٍ، وعدالةٍ اجتماعيةٍ واقتصاديةٍ وسياسيةٍ، « فالمدرسة الرسمية هي غيرُ طائفية، يمكن، إذا ما نهضنا بها، أن يلتحقَ بها كلُّ أبناء الطوائف، فتكون بذلك مكاناً لتفاعلهم، ومصهراً يذيبُ الحواجز فيما بينهم. والمدرسةُ الرسميةُ هي غيرُ طبقيةٍ، فهي مجانيةٌ، يمكن لكلِّ الأبناء، أغنياء وفقراء، أن يلتحقوا بها، فتكون مكاناً لتفاعلهم وكسرِ الحواجزِ الفاصلة بينهم. وهي إلى ذلك مدرسةٌ موحَّدةٌ على مستوى الوطن. فكلّ المدارس الرسمية، من أقصى لبنان إلى أقصاه، تُعلِّم في كتابٍ واحدٍ، وعلى أيدي معلّمين من المفترض أنهم تلقوا إعداداً أو تدريباً واحداً، ويخضعون لمراقبة مديريتي التفتيش والتوجيه الرسميتين، فتكون بذلك مكاناً لإنتاج تنشئةٍ اجتماعيةٍ واحدة»[٢].

---

(١) مسارع الراوي وداود ماهر محمد، التعليم المستمر مدى الحياة ودوره في تطوير الدول النامية، مجلة الباحث، السنة السابعة، العدد الثالث، تموز- أيلول ١٩٨٥، ص٦٩.

(٢) حسان قبيسي، النهوض بالمدرسة الرسمية...لماذا؟، مداخلة قدَّمها الباحث في محورٍ من محاور المؤتمر التربوي التأسيسي الذي عقدته الجامعة الإسلامية في لبنان في فرعها في مدينة صور، ٢٦ حزيران ٢٠١٤ ، صص ١ – ٢ .

كما أنه لا يمكن لأيِّ نظام تربويٍّ تعليميٍّ أن يحقِّقَ الأهدافَ المتوخاةَ منه إذا لم تتوفّر الكادراتُ والنخبُ والخبراءُ التربويون ومصمِّمو المناهج المواكبونَ لتطوّرِ النظم التعليمية في العالم، والعارفون باحتياجاتِ مجتمعِهم، وإرثه الثقافي الحضاري، وخصوصياته البنيوية الثقافية والاجتماعية والدينية. ومن هنا، تأتي أهميةُ التأهيل والتدريب المستمرّين للكادر الإداري فضلاً عن التعليمي في مؤسساتنا التعليمية والتربوية حتى تأخذَ هذه المؤسساتُ دورَها في إنجاز تنميةٍ مجتمعيةٍ شاملة، فتُخرِّج طاقاتٍ علميةً تُستثمَرُ في مجاراةِ العصرِ ومواكبتِهِ بصفتها ثروةً حقيقيةً، إذا أُحسن استثمارُها تعودُ على المجتمع بفوائد مضاعفة.

ولا بدَّ لأيِّ تخطيطٍ تربويٍّ من أن يأخذ بعين الاعتبار تداعيات «العولمة» على الخطاب التربوي الوطني، وما يتمُّ تسويقُه من نماذجَ تربويةٍ (عولمية) قد نَفيد منها إن عرفنا كيف ننتقي ما يمكن تكييفُه مع واقعنا، ونُبقي نافذةَ الانفتاح والتواصل مع تجارب الآخرين مفتوحةً. فالعولمةُ الثقافيةُ والتربويةُ هي الجانبُ الحسَّاس والأكثرُ خطورةً، لما يحمله هذا الجانب من ترويج للقيم الموجِّهة، وما يستبطنه من استهدافٍ للعناصر الاجتماعية الثقافية للشعوب المتلقِّية. على أن ذلك لا يعني أن ننغلقَ على أنفسنا ونرفض الانفتاح على العالم، إذ يمكن أن نستفيدَ من تجارب الآخرين وأساليبهم المتّبعة في بناء المناهج وصياغتها، وإعداد البرامج وآليَّات تدريب وتأهيل المعلمين والمديرين ومتابعتهم...إلخ. لكن الانفتاح على الآخرين لا يعني النقلَ والاستنساخَ عنهم، وإنما نأخذُ ما يمكن تكييفُه واستثمارُه في مجتمعنا، فالمؤشرات التربوية والتعليمية الخاصة بمجتمعٍ معيَّنٍ ليست هي ذاتَها في مجتمعٍ آخر.

وقد يكون من المفيد اعتماد المؤشرات التجريبية لكلّ مدرسةٍ أو أكاديميةٍ، والانطلاق منها إلى المؤشرات التجريبية للمنطقة المحلية، وصولاً إلى بيانات المؤشّرات التربوية التجريبية على مستوى مجتمع الدولة ككل، ليُصار بالتالي إلى صياغة الأطر العامة والمفاهيم النظرية للسياسة التربوية المركزية، بحيث تأتي مختلفُ الجوانبِ والأوجهِ المتعلِّقةِ بوظائف النظام التعليمي والتربوي لتوجِّهَ سياساتِ التعليم، وتحدِّدَ المنطلقاتِ والأصولَ الأساسيةَ التي يقوم عليها العمل التربوي.

أما قطاع التعليم الجامعي في لبنان، فإنه، فضلاً عن كونه أحد أهم القطاعات التي تستهدفها مفاهيم وأسس الفلسفة التربوية المرتجاة، بحاجةٍ إلى عددٍ من الحلول الابتكارية تشمل البعدَ البنيويَّ النظاميَّ المتعلّقَ بالقيود النظامية والإدارية المنظِّمة للجامعات ومؤسساتها البحثية، والبعدَ الإداريَّ المتعلّق بديمقراطية العملِ الجامعيِّ واستقلاليته ووضعِ

قواعدَ وضوابطَ للمنظومة الإدارية الجامعية، والبعدَ الوظيفيَّ المتعلّق بغايات الجامعة وأهدافها الرسالية العلمية، وبمعايير الجودة في العملية التعليمية وبرامجِها ومناهجِها وبحوثِها العلمية الابتكارية، وإعدادِ وتخريجِ باحثين قادرين على الإبداع والابتكار واللّحاق بالآفاق المعرفية التي اتّسعت في عصرنا الحاضر بشكلٍ لم يسبق له مثيل، وأولاً وأخيراً بخدمة المجتمع الذي يجب أن تسعى الجامعة إليه لا أن يسعى هو إليها، وذلك من خلال تسخيرِ إمكاناتِها العلمية والبحثية للاستجابة لمتطلِّباته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعلمية التكنولوجية، والثقافية والقِيَميَّة الأخلاقية، واقتراحِ الحلول العلمية التطبيقية لمشاكِلِه من خلال ربط الجامعة بالقطاعات الإنتاجية، وإرساءِ روح التعاون مع الجامعات الوطنية والأجنبية.

هذا، مع تأكيدِنا مجدَّداً أن الإصلاحَ الحقيقيَّ في مجال التربية والتعليم لا يمكنُ أن يتمَّ بمعزلٍ عن عملية إصلاحٍ شاملةٍ تشملُ المجالاتِ السياسيةَ والاقتصاديةَ والاجتماعيةَ والثقافيةَ والدينيةَ، وهي مجالاتٌ متداخلةٌ يؤثّر بعضها في البعض الآخر «فالسياسات الاجتماعية يمكن أن تُحدِثَ فرقاً حيوياً فيما يمكن للناس أن يُحقِّقوه، وذلك بمنع التمييز، وتعزيز التعليم، وتكوين المهارات، وتوسيع فُرَصِ العمل، وحماية مكافآت المبادرة الفردية والمشاريع الفردية. ولكن الدول قد تحدُّ بدرجةٍ خطيرةٍ من الاختيارات التي كان مواطنوها سينعمون بها لولا ذلك، بإنفاقها على الجنود أكثر مما تُنفقه على المدرِّسين، أو بإنفاقها على مستشفياتٍ باهضة التَّكلفة في الحَضَر أكثر مما تُنفقه على الرعاية الصحية الأوَّلية، أو بإنفاقها على جماعات الصفوة المترسِّخة أكثر مما تُنفقه على الفقراء المُهمَّشين»[١]. ومن هنا تأتي أهميةُ تحقيق التعاون بين خدمات التخطيط التربوي والخدمات المسؤولة عن مختلف القطاعات الاقتصادية، والذي يستدعي بدوره توفّرَ استقصاءاتٍ ومعلوماتٍ إحصائيةٍ دقيقةٍ حول القوى العاملة وتقديرات حاجاتها الحالية والمستقبلية.

ونحن ندرك صعوبةَ تحقيقِ ما سقناه من أفكارٍ واقتراحاتٍ في ظلِّ واقعٍ سياسيٍّ واجتماعيٍّ واقتصاديٍّ وثقافيٍّ متخلّف، تتحكّم فيه ذهنيةٌ طائفيةٌ، وتعدّدٌ للولاءات الفئوية والتوجهات الفكرية والأيديولوجية، وغيابٌ مزمنٌ لروحِ المُواطنَة، وارتدادٌ مريعٌ نحو التعصّب والتطرّف والتزمّت، غير أننا ندرك في الوقت نفسه، أن الاستسلام لمثل هذا الواقعِ هو بمثابة دعوةٍ لنُخَبِنا المثقّفةِ والمتعلّمةِ إلى البقاءِ في أبراجٍ عاجيَّةٍ معزولةٍ عن هموم مجتمعها العريض. فَلْنُحاول الإصلاحَ وَلْنَبدأ بالممكن والمتاح، عسانا بذلك نساهم، ولو بتواضعٍ، في نشرِ وتدعيمِ الاتجاهات النهضوية والقِيَمِ الإنسانية المرغوبة للتخلّص من سلبيات الرؤى

(١) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، م. س، ص١٩.

القاصرة، ولترسيخِ معالمِ ومجالاتِ الدورِ التربويِّ التعليميِّ بشكلٍ عامٍّ، والجامعيِّ بشكلٍ خاصٍّ، المتمثّل في التعليمِ والبحث وخدمة المجتمع.

إن مَهمَّتنا كتربويّين وجامعيّين وباحثين تقتضي المزاوجةَ بين نتائجِ العقلِ والعمل والتنظيم، من أين أتَتْ، وبين المحتوى الوطني المحلّي، أي ثقافتنا الوطنية، لا ننقل فقط، ولكن نستوعب ونهضم ثم نقدّم نموذجاً خاصاً بنا. وتلك المزاوجة تعتمدُ على عناصرَ عدَّةٍ من أهمّها، تأثيرُ إنسانِنا بحيويَّته وطاقته وآماله بما يريدُ وبما لا يريدُ، بما يطمحُ أو لا يطمحُ لأُمّتِهِ أن تكون.

الفضاءات الطائفيّة المُتَخَيَّلَة:

مدى تكريس الانقسام الطائفي

عبر اختيار المناطق والمدن في نشرات الأحوال الجويّة

لوسائل الإعلام المرئية اللبنانية

د. علي خليفه

أستاذ مساعد في الجامعة اللّبنانية
كلية التربية

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى إحصاء أسماء المناطق والمدن المذكورة على مدى أسبوعين متتاليين في نشرات الأحوال الجوية في وسائل الإعلام المرئيّة اللبنانية، بغية شرح التفاوت في اختيار هذه المناطق والمدن واختبار مدى صحة ربطه بالولاءات الطائفيّة لكلٍّ من هذه الوسائل. بعد جمع البيانات، يتمّ تحليلها عبر احتساب تردّدات المناطق والمدن المذكورة Fréquence، ومعامل الارتباط Coefficient de corrélation بين نسب ذكر كلٍّ منها وتقدير نسب التباين Variance بين مجموعات المشاهدة التابعة لكلِّ وسيلةٍ إعلاميّةٍ وصولاً إلى تحليل المكوّنات الرئيسة ACP ورسم خرائط تحاليل التوافق AFC لكلِّ وسيلةٍ إعلاميّةٍ مع المناطق والمدن المذكورة. ويُظهر البحث نشوء فضاءاتٍ طائفيّةٍ مُتَخَيَّلةٍ في نشرات الأحوال الجويّة بحدّ ذاتها في وسائل الإعلام المرئيَّة اللّبنانيّة تكرِّس الانقسام الطائفي للمجتمع اللُّبناني في صورته القصوى.

الكلمات المفتاحيّة

وسائل الإعلام المرئيّة اللبنانية - الولاءات الطائفيّة - نشرات الأحوال الجويّة - تحليل المكوّنات الرئيسة ACP - تحاليل التوافق AFC - الفضاءات الطائفيّة المُتَخَيَّلة.

المقدّمة وهدف البحث

ليس لبنان فدراليَّة مناطق أو ولايات، بيد أن النصوص التأسيسيّة للدولة[١] تجسّد صيغة ائتلاف الطوائف الدينيّة التي لها حقوقٌ وامتيازاتٌ على أكثر من صعيد[٢]، حتى يكاد يكون كلّ شيءٍ بيد الطوائف الدينيّة أو هي جزءٌ فيه تتشاركه أو تتقاسمه في ما بينها على قاعدة الكوتا الطائفيّة السّائدة في المجتمع.

وفي مجال الإعلام، سعت القوانين المرعيّة[٣] إلى تنظيم شؤون البث التلفزيوني والبث الفضائي وفق الصيغة التي يقوم عليها المجتمع، حيث يتضح لنا أن للعديد من وسائل الإعلام المرئيّة خلفيّةً طائفيّةً أو هي تجسّد وجهة نظر مجموعاتٍ طائفيّةٍ تنطق باسمها: فتميل مرجعيّة قناة البرتقالة OTV، وهي إداريًّا محطةٌ ارضيةٌ مشتركة، لتأييد الموقف السياسي للتيار الوطني الحر. وقناة المرّ MTV تميل لصالح حزب القوات اللبنانيّة بعدما كانت الـ LBC الوسيلة الإعلامية الأساسية للقوات اللّبنانية خلال فترة الحرب، وبقي يرأس مجلس إدارتها الشيخ بيار الضاهر، بعد انتهاء الحرب، وأصبح الأمير الوليد بن طلال يملك ٤٩٪ من أسهم القناة الفضائية، بينما تتوزع بقية نسب المحطة الفضائية على الشركاء بالمحطة الأرضية، كما يملك بعض السياسيين اللبنانيين بعض الأسهم، مثل عصام فارس، محمد الصفدي، نجيب ميقاتي، ميشال فرعون وسليمان طوني فرنجيّة. وينطق تلفزيون المستقبل Future TV بلسان تيار المستقبل. وتمثّل الشبكة الوطنيّة للإعلام NBN حركة أمل. وتنطق المجموعة الوطنيّة للإعلام MANAR بلسان حزب الله. وتلفزيون الجديد New TV التابع لرجل الأعمال تحسين الخياط، اشترت الأميرة موزة زوجة أمير قطر السابق ٤٠٪من أسهمه...

إن أخبار السياسة تعكس بوضوحٍ خلفيات هذه الوسائل الإعلاميّة وتوجهاتها، بالإضافة إلى لائحة برامج هذه المحطات ونوعية فقراتها[٤]، فهل ينسحب الأمر ذاته على اختيار مناطق ومدنٍ لبنانيّةٍ معيّنةٍ دون سواها[٥]، ضمن نشرة الأحوال الجويّة، تعكس ولاءات الوسيلة الإعلاميّة المعنيّة وتبعيّتها الطائفيّة؟

---

(١) مراجعة الدستور اللّبناني وتعديلاته اللاحقة، ولا سيما المقدّمة.

(٢) لا سيّما المادتان ٩ و ١٠ من الدستور.

(٣) مراجعة قانون البث التلفزيوني والإذاعي الرقم ٣٨٢ الصادر في ١٩٩٤/١١/٤، وقانون البث الفضائي الرقم ٥٣١ الصادر في ١٩٩٦/٧/٢٤.

(٤) ضمن الدراسات التي يمكن الاطلاع عليها في هذا المجال، يمكن مراجعة النشرة الشهرية كاسندر – عن الأداء التلفزيوني في لبنان – ١٩٩٣ التي درست أنواع البرامج في مختلف المحطات التلفزيونية، وتوصلت إلى خلاصات حول توجه المشاهدين إلى وسائل الإعلام جرّاء تأثرهم بمتغيراتٍ مرتبطة بتوجهات المحطة وبرامجها ولغات برامجها إلخ. بما يعبّرٍ عن قناعات المشاهدين وآرائهم.

(٥) طبعًا نحن لا نتبنّى في هذا البحث تصنيف المناطق من خلال الولاء الطائفي لسكانها، بيد أن الواقع السوسيوغرافي للعديد من المناطق والمدن اللبنانيّة يعكس ولاءاتٍ طائفيّةً غالبة.

منطلقًا من هذا السؤال الأوّلي، يهدف هذا البحث إلى استجلاء معالم الولاءات الطائفيّة لكلٍّ من وسائل الإعلام المرئيّة اللبنانية من خلال ما تذكره نشرات الأحوال الجويّة من مناطق ومدنٍ معيّنة.

أهميّة الدراسة

إن التعريف الأبسط لدور وسائل الإعلام يكمن بأنها تنقل المعرفة إلى الآخرين[١]، أي أنها تختار ما تسلّط عليه الضوء من أخبارٍ في السياسة والمجتمع والفن والرياضة والاقتصاد والطقس: بمعنى أنها تقول ما تشاء ولا تقول ما لا تشاء. فإذا بلغ الأمر بوسائل الإعلام المرئيّة في لبنان أن تنتقي مدنًا ومناطق دون سواها في نشرات الأحوال الجويّة لديها بما يعكس التبعيّة الطائفيّة للوسيلة الإعلاميّة المعنيّة، فإن الأمر يعني أنّنا نكرّس الطائفيّة في المجتمع اللبناني بصورتها القصوى، حيث لم تعد الطائفيّة صيغةً للحكميّة السياسيّة[٢] وحسب، ولتقاسم الريع في الاقتصاد[٣]، بل تكون استشرت حتّى في أخبار المجتمع والفن والرياضة والاقتصاد وصولاً إلى... الطقس.

إن إحصاء المدن والمناطق في نشرات الأحوال الجويّة في وسائل الإعلام، تمهيدًا لاعتماد وسائل قياسٍ إحصائيّةٍ شاملةٍ في هذه الدراسة يُعتَبَر خطوةً أكثر تقدُّمًا من المقاربات الكيفيّة المؤدّية إلى ملاحظة تفشّي عناصر الطائفيّة في مختلف نشرات الأخبار. فتكمن أهمية هذه الدراسة التي تلجأ إلى توظيف القياسات والوسائل الإحصائيّة، في التعبير بشكلٍ دالٍّ إحصائيًّا عن تحوّل فضاءات وسائل الإعلام اللّبنانيّة إلى فضاءاتٍ طائفيّة.

أدبيات البحث ومصطلحاته وإشكاليته

إن واقع بث وسائل الإعلام المرئيّة في لبنان، في مجالات الخبر السياسي والاجتماعي والفنّي والثقافي أو في الأحوال الجوية وغيرها، يؤثّر بلا شكّ في منظومة القيم السياسية والاجتماعيّة والفنية والثقافية للفرد وللجماعة. لقد بات من المؤكد مدى التأثير الذي تحدثه وسائل الإعلام في صناعة الرأي العام وفي التحكم في دينامية الجماعات وتوجيه سلوك أفرادها؛ الأمر الذي يوفّر لمن يملك هذه الوسائل أو من يتحكّم في برامجها ومضمونها، القدرة على التأثير في صياغة الذوق العام والذوق الفردي على السواء، وإعادة إنتاج المجتمع ضمن آليات التنشئة الاجتماعيّة.

(١) يرد هذا التعريف في: F. Terrou, L'Information, Paris, PUF, 1983, p.5.

(٢) ترد مقاربةٌ نقديّةٌ لأنظمة الحكم القائمة على الكوتا، لا سيما الطائفيّة منها، ولبنان من ضمنها، في كتاب : ج. قرم، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١.

(٣) راجع: ز. حافظ، تساؤلات في الاقتصاد، بيروت: دار ألف ياء للنشر والتوزيع، ص ٤٨.

يعرّف جيدنز التنشئة الاجتماعية بكونها «العملية التي يكتسب الفرد من خلالها، العناصر الاجتماعية والثقافية في محيطه، ويتمثلها ويعمل على استدخالها في بنية شخصيته، وبذلك يستطيع التكيف مع البيئة الاجتماعية التي يعيش في كنفها»[١]. فالفرد يولد وينمو في المجتمع وفق نظام ثقافيٍّ مُعيَّنٍ من خلال تعامله مع أفراد المجتمع، ويأخذ هذا التعامل أشكالاً متنوعةً، منهاً التقليد والمشاركة مع الآخرين، بقصد تعلم القيم ونماذج السلوك والاتجاهات. لذلك، تُعْتَبَر وسائل الإعلام، لا سيما المرئيّة منها، من أهم مؤسسات التنشئة الاجتماعية، بما تحمله من مثيراتٍ جذابةٍ، ومؤثراتٍ فاعلةٍ، تقدّمها بطريقةٍ تستميل انتباه المشاهدين لموضوعاتٍ وسلوكاتٍ ومواقف مرغوبٍ فيها[٢].

وبالتالي، قد تكون وسائل الإعلام مصدر تأثيرٍ على:

بناء أو تعديل أو تغيير الموقف أو الاتجاه (وهو من أبرز وأوضح مظاهر تأثير وسائل الإعلام حيث يقصد بالموقف رؤية الإنسان لقضيةٍ ما، أو لشخصٍ ما، أو لقيمةٍ، أو لسلوكٍ، وشعور الإنسان تجاه هذا الشيء، إما سلباً أو إيجاباً، رفضاً أو قبولاً، حباً أو كراهيةً، عداءاً أو مودةً، وذلك بناءاً على المعلومات التي تتوافر للإنسان).

التغيير المعرفي (من خلال التأثير على فهمنا للأشياء).

وصولاً إلى إحداث التغيير في القيم من خلال عملية التعرض طويلة المدى لوسائل الإعلام كمصادر للمعلومات، فتقوم بإحلال قضيةٍ أو مجموعة قضايا بحدّ ذاتها لدى الأفراد.

تحدث هذه المواقف والعمليات جميعها بشكلٍ عفويٍّ أو قصديٍّ (وأحيانًا لا إرادي)[٣]. ويرى أ. رحمة أن هذه المواقف والعمليات غالباً ما تكون قوية التأثير، ضاربةً في تنمية المعتقدات والأفكار والاتجاهات والميول والعادات بصورةٍ غير مباشرةٍ وبدرجةٍ من الفعالية تزيد في بعض الأحيان على التربية النظامية المقصودة[٤].

وإذا كان التلفزيون، كما تُبيِّن الأبحاث الميدانية، يحتل المرتبة الأولى في الاهتمامات في الأسرة[٥]، ويستحوذ على إعجاب الأفراد، فإن ذلك يشير إلى الأهمية التربوية التي يلعبها في تشكيل مفاهيمهم، وفي صياغة عقولهم وتحديد قيمهم الأساسية المرجعية،

---

(١) أ. جيدنز، علم الاجتماع، تر: فايز الصبّاغ، بيروت : المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١، ص.١٣.

(٢) يرد شرحٌ مفصلٌ لعناصر هذه المقاربة ضمن مجموعة دراسات: J.-M. Charon, Dir. L'État des médias, Paris, La découverte, 1991.

(٣) ع. عبد الله، الأسرة كعامل تربوي وتعاونها مع المدرسة في تربية الأطفال، مجلة الاتحاد العام لنساء العراق، العدد ٥٥، ١٩٧٩، صص ١١٩-١٢٥.

(٤) أ. رحمة، التربية العامة، دمشق: مطبعة خالد بن الوليد، ١٩٨٨، ص١٤.

(٥) في هذا الصدد يمكن مراجعة العديد من الدراسات، ومنها دراسة: جامس هالوران، في موضوع الاتصال بالجماهير، التوجهات والمسؤوليات، ١٩٨٣. أيضاً: أسامة ظافر كبارة، برامج التلفزيون والتنشئة التربوية والإجتماعية للأطفال، ٢٠٠٣.

وهنا تبرز أهمية التلفزيون كأداةٍ أساسيةٍ في عملية التنشئة الاجتماعية في ثلاثة معايير أساسية[١]:

أولا: الوقت الذي يقضيه الفرد في مشاهدة التلفزيون وتعلقه ببرامجه.

ثانيا: الآثار التي يتركها التلفزيون على العقول عن طريق التعلم العرضي أو الموجه.

ثالثا: جاذبية التلفزيون وعنصر التشويق في برامجه.

وفي هذا الصدد، تعرض الباحثة أ. يونان في كتابها بعنوان كيف نتربى على الطائفية؟ آليات عمل الطائفيّة في المجتمع اللّبناني القائم على صيغة ائتلاف الطوائف الدينيّة، وتقوم الباحثة بتحليل ما تسمّيه «السلوك الطائفي» و«الأفكار المسبقة» و«الصور المعلّبة» التي نرسمها عن الآخر ونتناقلها، لا سيما عبر وسائل الإعلام المرئية منها والمسموعة والمقروءة[٢].

تندرج دراستنا ضمن هذا السياق من أدبيات البحث المرتبطة بعمليّة التنشئة الاجتماعيّة ودور وسائل الإعلام فيها، وتأخذ، في إطارها النظري، تحليل آليات عمل الطائفيّة من خلال بثّ وسائل الإعلام المرئيّة كمؤسساتٍ للتنشئة الاجتماعيّة وما تساهم به عبر اختيار المناطق والمدن في نشرات الأخبار الجويّة لديها، في تكريس الطائفيّة في المجتمع بصورتها القصوى.

وبالإضافة إلى مصطلحات التنشئة الاجتماعية وتأثير وسائل الإعلام وحالة الطائفيّة في المجتمع اللّبناني، عمدنا في هذا البحث، إلى استحداث مصطلح «الفضاء الطائفي المُتَخَيّل». وقد فكّرنا بإدخال هذا المصطلح والشروع باستخدامه بالاعتماد على نظريّة «التجمعات المُتَخَيّلة» لأندرسون[٣] ومطابقتها لطبيعة تشكّل السلطة السياسيّة في لبنان، وهي القائمة على ائتلاف الطوائف الدينيّة وتقاسم الحصص في ما بينها على قاعدة الكوتا ضمن ما يُعرف بائتلاف الطوائف (لا سيما في مجال الإعلام ووسائله المرئيّة بالتحديد). ونود إطلاق مصطلح الفضاء الطائفي المُتَخَيّل على مجموع الخصائص التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والدينية للطائفة الدينيّة أو المذهبية، وفق المقاربة الاجتماعيّة لمفهوم الطائفة ومن منظور تعريف الطائفة الدينية كنسقٍ من أنساق «التجمعات المُتَخَيّلة»، بتعبير أندرسون. فكما هناك فضاءٌ مُتَخَيّلٌ لنموذج الهوية القوميّة

---

(١) ع. عبدالله، الاسرة كعامل تربوي، م.س، صص ١٢٨-١٢٩.

(٢) أ. يونان، كيف نتربى على الطائفية؟ بيروت: دار الجديد، ٢٠١١، صص ٢١-٢٢.

(٣) تحدّثت دراسة أندرسون (٢٠٠٦) عن آليات منتظمة (واعية أو لا واعية) تقوم بها كل أمة، وكل مجموعة (دينية أو عرقية أو قومية)، لاختراع هويةٍ تتميّز بما يجعلها تختلف عن هويات الآخرين، سواء أكانت هذه الهوية وطنيةً، أم إثنيةً أم طائفية، فلا يتم مفهوم الهوية ولا الوعي به إلا من خلال نقضه للحدود الفاصلة للتكوينات والتجمعات الأخرى والتي يطلق عليها مصطلح «التجمعات المُتَخيَّلة».

كتجمعٍ مُتَخَيّلٍ، مكوّنٍ من مجموع الخصائص اللسانية، اللغوية، الثقافية، الدينية... يكون هناك فضاءٌ طائفيٌّ مُتَخَيّلٌ، له مجموع خصائص تاريخيةٍ وسياسيةٍ واجتماعيةٍ وثقافيةٍ ودينيةٍ، تابعٌ لكلّ وسيلةٍ إعلاميةٍ يسمح لنا بشرح توجهاتها وخياراتها على ضوء هذه الخصائص.

ويتمحور البحث الراهن حول الإشكاليّة التي نصوغها عبر السؤال الآتي:

إلى أي مدى تساهم وسائل الإعلام المرئيّة اللبنانية في تكريس الانقسام الطائفي عبر اختيار مناطق ومدنٍ دون سواها في نشرات الأحوال الجويّة التي تعرضها بما يتوافق مع الفضاء الطائفي المُتَخَيّل للوسيلة الإعلاميّة المعنيّة؟

فرضيات البحث ومنهجيّته

يتفرّع عن إشكالية البحث ثلاث فرضيات:

الفرضية الأولى

يتمّ ذكر مناطق ومدنٍ معيّنةٍ دون سواها بشكلٍ متفاوتٍ في نشرات الأحوال الجويّة لوسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانيّة.

الفرضية الثانية

بعض المدن والمناطق المذكورة في نشرات الأحوال الجويّة ترتبط في ما بينها بشكلٍ دالٍّ إحصائيًّا من حيث نسبة ذكر كلٍّ منها وتشكّل مجموعات مشاهدةٍ قائمةٍ بحدّ ذاتها لكلٍّ من وسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانيّة، وهي متمايزةٌ بعضها عن البعض الآخر بشكلٍ دالٍّ إحصائيًّا بحسب كلّ وسيلة.

الفرضية الثالثة

تنشأ فضاءاتٌ طائفيّةٌ مُتَخَيّلةٌ لكلٍّ من وسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانيّة، قوامها مناطق ومدنٌ دون سواها، لها مجموعة خصائص تاريخيةٍ وسياسيةٍ واجتماعيةٍ وثقافيةٍ ودينيةٍ تتلاءم مع توجهات وخيارات الوسائل الإعلاميّة المعنيّة.

للتحقق من هذه الفرضيات عبر تحديد مدى صلاحيتها، ينتهج البحث المنهج التحليلي الإحصائي، بالاعتماد على:

- إحصاء أسماء المناطق والمدن المذكورة على مدى أسبوعين متتاليين[1] في نشرات

(١) أجريت المشاهدة خلال الأسبوعين الأولين من شهر شباط ٢٠١٤.

الأحوال الجويّة في الوسائل الإعلاميّة التالية: OTV، MTV، LBC، Future TV، NBN، Manar، وNew TV؛

- تحليل النتائج عبر احتساب تردّدات المناطق والمدن المذكورة Fréquence، ومعامل الإرتباط Coefficient de corrélation بين نسب ذكر كلٍّ منها وتقدير نسب التباين Variance بين مجموعات المشاهدة التابعة لكلّ وسيلةٍ إعلاميّةٍ عبر تحليل التباينAn.O.Va[١].
- تحليل المكوّنات الرئيسيّة Analyse en Composantes Principales (ACP) بغية تحويل المتغيّرات المرتبطة بشكلٍ دالٍّ فيما بينها من منظورٍ إحصائيٍ إلى متغيراتٍ جديدةٍ مستقلّةٍ الواحدة عن الأخرى تكون هي المكوّنات الرئيسة[٢] *Composantes Principales*.
- رسم خرائط تحاليل التوافق Analyse factorielle des correspondances (AFC) لكلّ وسيلةٍ إعلاميّةٍ مع المناطق والمدن المذكورة. ، بعد أن تتمّ دراسة المصفوفة الناشئة عن جمع البيانات واستخلاص الخطوط المحوريّة التي تسمح بتبسيط المعلومات وجمعها واختصارها[٣].

أولاً: ذكر المناطق والمدن في نشرات الأحوال الجويّة لوسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانيّة.

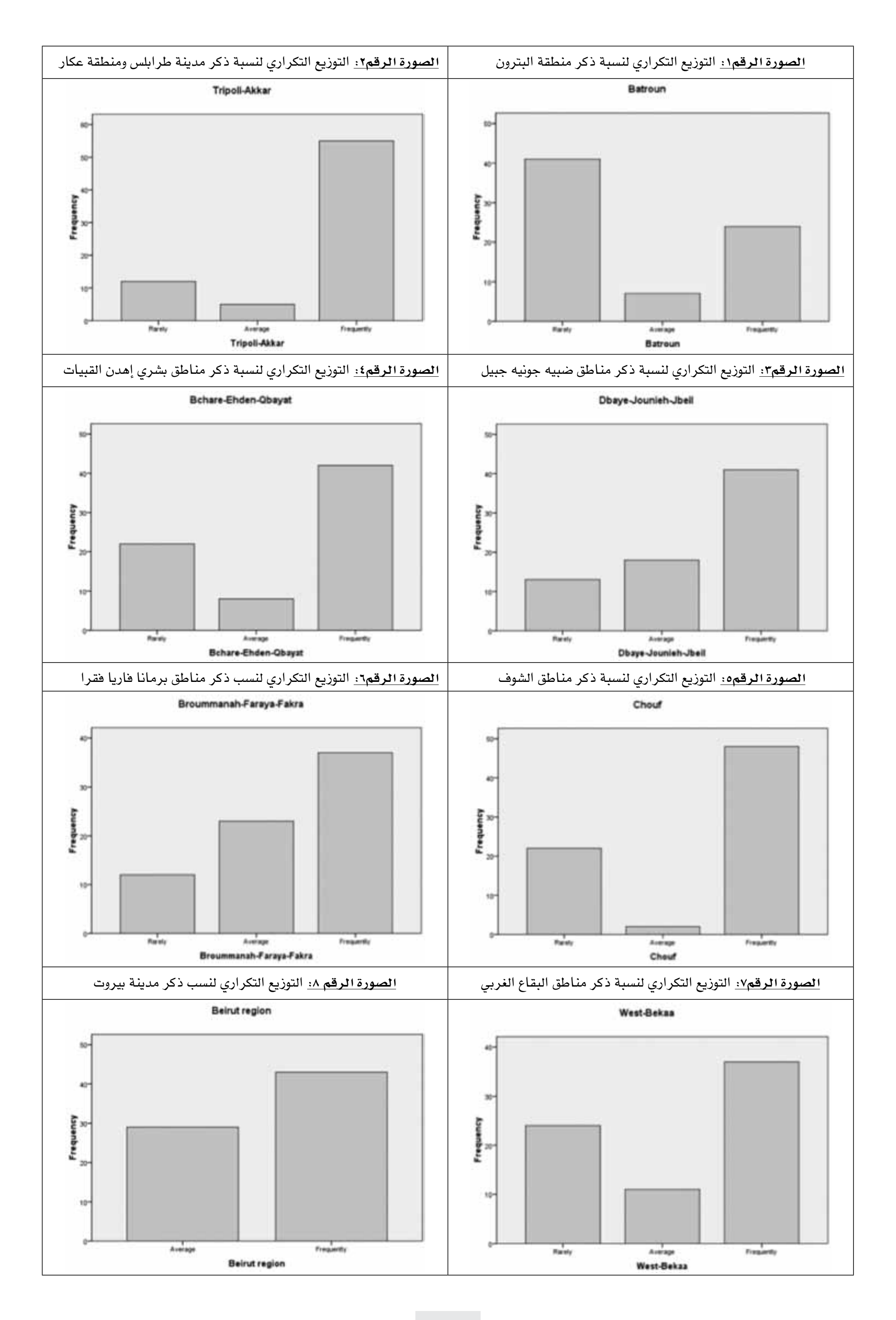
بعد إحصاء المدن والمناطق المذكورة في نشرات الأحوال الجويّة لوسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانيّة، وتثقيلها بعدد المرات التي يرد فيها اسم المنطقة أو المدينة خلال أسبوعَي المشاهدة، نحصل على نتائج التوزيع التكراري Distribution de fréquences للمناطق والمدن على شكل رسومٍ مستقيمةٍ Diagrammes en baton، وذلك وفاقاً للتوزيعات الآتية:

---

(١) استرشدنا بالشروحات الواردة في كتاب: ع. صبري، التحليل الإحصائي بين النظرية والتطبيق، عالم الكتاب الحديث، صص ١١٤-١٥٣.

(٢) للإستزادة حول تحليل المكونات الرئيسة يمكن الرجوع إلى كتابٍ من إعداد الباحث بعنوان: مدخل إلى التحليل الإحصائي وبعض تطبيقاته، دار ألف ياء للنشر والتوزيع: صص ١٧٩-١٨٥ أو كتاب:
J.-J. Droesbecke, Éléments de statistique, Ellipses, Paris, 2001.
وتسمح هذه المكوّنات بتقليص المعلومات المستمدّة وحصرها لجعلها تستوفي غاية البحث من ناحية تقديم شروحاتٍ بسيطةٍ وشاملةٍ، من خلال احتساب قيمة تباين المتغيّرات، فيصار إلى ضغط مجموعة المتغيّرات بعدد N واستخلاص الـ n مكوّناتٍ رئيسةٍ للتحليل. ومن هنا نبحث عن خطٍّ محوريٍّ يندرج من مجموع المتغيّرات، ويكون له التباين الأعلى.

(٣) يمكن الرجوع إلى كتاب B. Escofier, J. Pagès, Analyses factorielles simples et multiples. Objectifs, méthodes et interprétation, Dunod, Paris, 1988.



الصورة الرقم١: التوزيع التكراري لنسبة ذكر منطقة البترون

الصورة الرقم٢: التوزيع التكراري لنسبة ذكر مدينة طرابلس ومنطقة عكار

الصورة الرقم٣: التوزيع التكراري لنسبة ذكر مناطق ضبيه جونيه جبيل

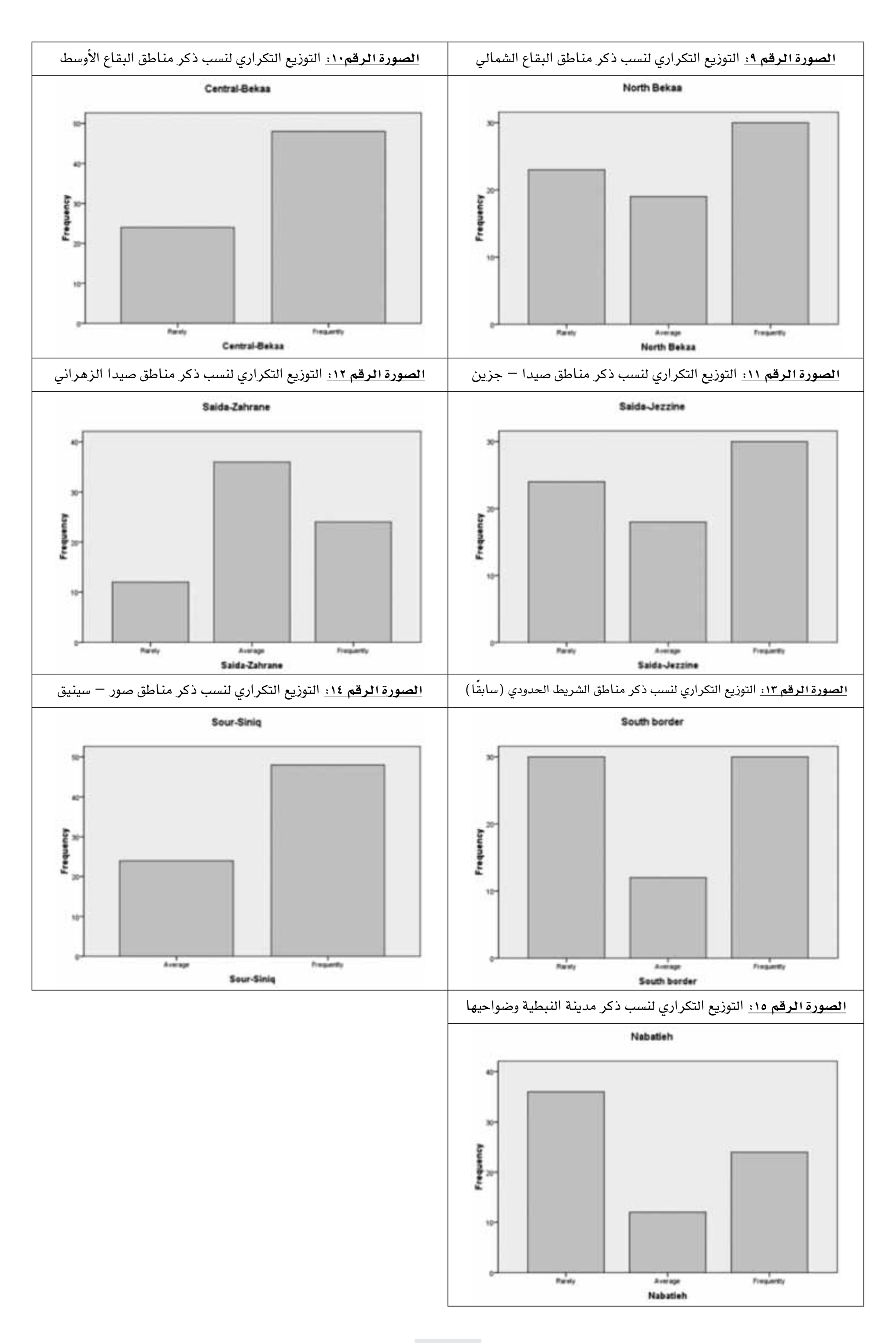
الصورة الرقم٤: التوزيع التكراري لنسبة ذكر مناطق بشري إهدن القبيات

الصورة الرقم٥: التوزيع التكراري لنسبة ذكر مناطق الشوف

الصورة الرقم٦: التوزيع التكراري لنسب ذكر مناطق برمانا فاريا فقرا

الصورة الرقم٧: التوزيع التكراري لنسبة ذكر مناطق البقاع الغربي

الصورة الرقم ٨: التوزيع التكراري لنسب ذكر مدينة بيروت



الصورة الرقم ٩: التوزيع التكراري لنسب ذكر مناطق البقاع الشمالي

الصورة الرقم١٠: التوزيع التكراري لنسب ذكر مناطق البقاع الأوسط

الصورة الرقم ١١: التوزيع التكراري لنسب ذكر مناطق صيدا – جزين

الصورة الرقم ١٢: التوزيع التكراري لنسب ذكر مناطق صيدا الزهراني

الصورة الرقم ١٣: التوزيع التكراري لنسب ذكر مناطق الشريط الحدودي (سابقًا)

الصورة الرقم ١٤: التوزيع التكراري لنسب ذكر مناطق صور – سينيق

الصورة الرقم ١٥: التوزيع التكراري لنسب ذكر مدينة النبطية وضواحيها

تشير هذه التوزيعات المتأتية من مشاهدات نشرات الأحوال الجوية على مدى أسبوعين وفرز نتائج المناطق والمدن المذكورة، أن نسب توزيع هذه الأخيرة ليست متوازنة:

- يتمّ ذكر مناطق طرابلس وعكار (الصورة الرقم ٢)، وضبية وجونيه وبشري (الصورة الرقم ٣)، وإهدن والقبيات (الصورة الرقم ٤)، وبرمّانا وفاريا وفقرا (الصورة الرقم ٦)، والشوف (الصورة الرقم ٥)، وبيروت (الصورة الرقم ٨)، والبقاع الأوسط والشمالي والغربي (الصور الرقم ٧ والرقم ٩ والرقم ١٠)، وصيدا وجزين (الصورة الرقم ١١)، وصور وسينيق (الصورة الرقم ١٤)، وقرى الشريط الحدودي (سابقاً) (الصورة الرقم ١٣) بشكل متواصل (بنسبة تزيد عن ٦٠٪) على صعيد مجموع الوسائل الإعلاميّة المرئية المشمولة بالبحث؛
- في مقابل ذكر هذه المناطق بشكلٍ لافتٍ، نلاحظ تغييب مناطق أخرى في نشرات الأحوال الجويّة لوسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانيّة حيث لا يتمّ ذكر مناطق البترون (الصورة الرقم ١)، والنبطيّة (الصورة الرقم ١٥) إلا بشكلٍ متدنٍّ بنسبة ما دون ٤٠٪ على صعيد مجموع الوسائل الإعلاميّة المرئية المشمولة بالبحث.
- ثمة وسائل إعلام تهمل ذكر مناطق الشريط الحدودي سابقًا بنسبة ذكره نفسها من قبل وسائل إعلاميّة أخرى (الصورة الرقم ١٣).
- بينما المنطقة الوحيدة المذكورة بشكلٍ متوسّطٍ بنسبةٍ تتراوح ما بين ٤٠٪ و ٦٠٪ على صعيد مجموع الوسائل الإعلاميّة المرئية المشمولة بالبحث فهي صيدا الزهراني (الصورة الرقم ١٢).

يمكننا الاستنتاج إذًا أنه يتمّ ذكر مناطق ومدنٍ معيّنةٍ دون سواها بشكلٍ متفاوتٍ في نشرات الأحوال الجويّة لوسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانيّة.

ثانياً:

٢-١ الارتباطات بين نسب ذكر المناطق والمدن في نشرات الأحوال الجويّة لوسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانية

ارتأينا أن نرى ما هي المناطق التي ترتبط في ما بينها من حيث نسبة ذكر كلٍّ منها، وكون نسبة ذكر المنطقة تعتبر من ناحية التحليل الإحصائي في خانة المتغيرات النوعيّة الترتيبيّة، لجأنا إلى احتساب معامل ارتباط Spearman وحصلنا على المصفوفة الآتية (مع الاحتفاظ بنصفها الأعلى المماثل للجزء الأدنى الذي تمّ حذفه):

الجدول الرقم ١: مصفوفة الارتباطات بين نسب ذكر المناطق والمدن في نشرات الأحوال الجويّة

	Tripoli-Akkar	Batroun	Bchare-Ehden-Qbayat	Dbaye-Jounieh-Jbeil	Broum.-Faraya-Fakra	Chouf	Beirut region	West-Bekaa	Cent.-Bekaa	North Bekaa	Saida-Zah.	Saida-Jez.	Sour-Siniq	South border	Nab.
Tripoli-Akkar	1.000	.431	.106	.245	.665	.672	-.177	-.443	-.275	-.075	.701	-.151	-.275	.059	.183
	.	.000	.376	.038	.000	.000	.136	.000	.019	.529	.000	.205	.019	.621	.124
Batroun		1.000	.416**	-.194	.011	.331	.106	-.168	-.164	-.205	.301*	.175	.217	.787	.275
		.	.000	.103	.928	.004	.376	.159	.169	.084	.010	.141	.067	.000	.020
Bchare-Ehden-Qbayat			1.000	-.141	.039	.377	.706	-.351	.194	.341	.404**	-.095	.194	.275*	-١,٠
			.	.237	.743	.001	.000	.003	.103	.003	.000	.427	.103	.019	.305
Dbaye-Jounieh-Jbeil				1.000	.570**	.019	.020	.143	.574**	.420**	.601**	-.189	.144	-.285*	.409
				.	.000	.871	.868	.232	.000	.000	.000	.112	.228	.015	.000
Broum.-Faraya-Fakra					1.000	.751**	-.041	.004	-.094	.426**	.823**	.146	-.374	-.290*	-.18
					.	.000	.731	.977	.435	.000	.000	.220	.001	.014	.113
Chouf						1.000	.078	-.243*	-.49**	.246*	.679**	.254*	.497	.000	.546
						.	.515	.040	.000	.037	.000	.031	.000	1.000	.000
Beirut region							1.000	-.028	.501**	.667**	.260*	.044	.501**	.186	.090
							.	.817	.000	.000	.028	.716	.000	.117	.454
West-Bekaa								1.000	.122	.292*	-.286*	.749**	.122	.000	.45**
								.	.308	.013	.015	.000	.308	1.000	.000
Central-Bekaa									1.000	.509**	.224	-.32**	.625	.000	.67**
									.	.000	.059	.005	.000	1.000	.000
North Bekaa										1.000	.474**	.312**	.095	-.082	.062
										.	.000	.008	.425	.493	.607
Saida-Zahrane											1.000	-.138	-.056	.000	.017
											.	.247	.641	1.000	.889
Saida-Jezzine												1.000	-.136	.310**	.041
												.	.253	.008	.735
Sour-Siniq													1.000	.387**	.67**
													.	.001	.000
South border														1.000	.40**
														.	.000
Nab.															1.00

يتبيّن لنا أن العديد من المناطق والمدن مرتبطةٌ في ما بينها لناحية نسبة ذكر كلٍّ منها:

مثلاً إن نسبة ذكر مناطق وقرى الشريط الحدودي سابقًا مرتبطةٌ بشكلٍ مباشرٍ بنسبة ذكر مدينة البترون وضواحيها (ρ = ٠,٧٨٧، α < ٠,٠١)، وهذه أعلى نسبة ارتباطٍ في المصفوفة مع نسبة موثوقيّةٍ عالية.

نحصي في الجدول أعلاه، بالطريقة نفسها، ٥٥ ارتباطًا ذات دلالةٍ إحصائيّةٍ بين نسب ذكر المناطق، وقد أشرنا إلى جميع هذه الارتباطات بعلامةٍ داكنة.

هذا العدد الكبير من الارتباطات يدلّ على نشوء تكتلات مناطق جغرافيةٍ تشكّل حيزًا من فضاءاتٍ مُتَخيّلةٍ لكلٍّ من الوسائل الإعلاميّة.

٢-٢ مجموعات المشاهدة التابعة لكلٍّ من وسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانيّة

قمنا بتحليل التباين على مجموعات المدن والمناطق المذكورة في نشرات الأحوال الجويّة، والتي ترتبط في ما بينها بأعلى قيمة ارتباطٍ من حيث نسبة ذكر كلٍّ منها ضمن كلّ مجموعةٍ من مجموعات المشاهدة التابعة لكلٍّ من وسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانيّة، آخذين اسم المحطة الإعلامية كمتغيّرٍ مستقلٍّ ونسب ذكر المناطق والمدن في كلٍّ منها كمتغيراتٍ ملحقة.

وفي ما يأتي جدول تحاليل التباين An.O.Va. التي قمنا بها:

		Sum of Squares	Df	Mean Square	F	Sig.
Tripoli-Akkar	Between Groups	37.403	5	7.481	126.055	.000
	Within Groups	3.917	66	.059		
Batroun	Between Groups	58.069	5	11.614	262.806	.000
	Within Groups	2.917	66	.044		
Bchare-Ehden-Qbayat	Between Groups	53.778	5	10.756	152.114	.000
	Within Groups	4.667	66	.071		
Dbaye-Jounieh-Jbeil	Between Groups	37.278	5	7.456	84.354	.000
	Within Groups	5.833	66	.088		
Broummanah-Faraya-Fakra	Between Groups	39.403	5	7.881	567.400	.000
	Within Groups	.917	66	.014		
Chouf	Between Groups	58.944	5	11.789	466.840	.000
	Within Groups	1.667	66	.025		
Beirut region	Between Groups	13.403	5	2.681	45.170	.000
	Within Groups	3.917	66	.059		
West-Bekaa	Between Groups	57.736	5	11.547	831.400	.000
	Within Groups	.917	66	.014		
Central-Bekaa	Between Groups	64.000	5	12.800	.	.
	Within Groups	.000	66	.000		
North Bekaa	Between Groups	48.403	5	9.681	163.128	.000
	Within Groups	3.917	66	.059		
Saida-Zahrane	Between Groups	34.000	5	6.800	.	.
	Within Groups	.000	66	.000		
Saida-Jezzine	Between Groups	50.500	5	10.100	222.200	.000
	Within Groups	3.000	66	.045		
Sour-Siniq	Between Groups	10.000	5	2.000	22.000	.000
	Within Groups	6.000	66	.091		
South border	Between Groups	48.000	5	9.600	52.800	.000
	Within Groups	12.000	66	.182		
Nabatieh	Between Groups	58.000	5	11.600	.	.
	Within Groups	.000	66	.000		

الجدول الرقم ٢: جدول حسابات التباين بين مجموعات نسب ذكر المناطق والمدن

نلاحظ من خلال قيم الجدول أعلاه أن القيمة الاختبارية للتحليل لا تقل عن Fexp = ٤٥،١٧٠ ، وهي قيمةٌ تسمح بشكلٍ مريحٍ برفض الفرضية العدميّة للتحليل القاضية باعتبار أن مجموعات المدن والمناطق المذكورة في نشرات الأحوال الجويّة لكلّ وسيلةٍ إعلاميةٍ تتشابه جميعها. على العكس من ذلك تمامًا، فإن مجموعات المدن والمناطق المذكورة في نشرات الأحوال الجويّة لكلّ وسيلةٍ إعلامية تتمايز بشكلٍ دالٍّ إحصائيًّا في ما بينها

($F_{exp}>F_{crit}, \alpha>$٠,٠١). والجدير ملاحظته أيضًا أنّ عدم احتساب القيم الاختباريّة للتوزيع في ثلاث مجموعات مناطق، هي: البقاع الأوسط وصيدا الزهراني والنبطيّة، مردّه إلى أن نسب ذكر هذه المناطق غير متوافرةٍ في جميع المجموعات، ممّا يؤشر على عدم الإتيان على ذكرها في واحدةٍ على الأقل من الوسائل الإعلاميّة التي شملتها الدراسة. وذلك يصبّ أيضًا في خانة الاستنتاج بتمايز هذه المجموعات.

إن الفضاءات الطائفيّة المُتَخَيَّلة لكلٍّ من الوسائل الإعلاميّة متمايزةٌ بحدّ ذاتها بكونها متفاوتةً بشكلٍ دالٍّ إحصائيًّا في ما بينها.

ثالثاً:

الفضاءات الطائفيّة الافتراضية لكلٍّ من وسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانيّة

لرسم معالم الفضاءات الطائفيّة الافتراضيّة لوسائل الإعلام المرئيّة عبر ما تذكره من لائحة مناطق ومدنٍ في نشرات الأحوال الجويّة التي تقدّمها، سوف نلجأ بدايةً إلى تحليل المكوّنات الرئيسة (ACP)، يليه رسم خرائط تحاليل التوافق .(AFC)

٣-١ تحليل المكوّنات الرئيسة (ACP)

يقدّم هذا التحليل شرحًا للتباين بين نسب ذكر المناطق والمدن في نشرات الأحوال الجويّة فيلجأ إلى احتساب نسب شرح مصدر التباين:

	Initial Eigenvalues			Extraction Sums of Squared Loadings			Rotation Sums of Squared Loadings		
	Total	% of Variance	Cumulative %	Total	% of Variance	Cumulative %	Total	% of Variance	Cumulative %
1	8.361	41.807	41.807	8.361	41.807	41.807	7.739	38.695	38.695
2	5.226	26.132	67.939	5.226	26.132	67.939	5.846	29.231	67.927
3	4.465	22.324	90.264	4.465	22.324	90.264	4.467	22.337	90.264
4	.856	4.282	94.546						
5	.601	3.007	97.553						
6	.168	.840	98.392						
7	.121	.603	98.995						
8	.089	.443	99.438						
9	.060	.299	99.737						
10	.038	.188	99.925						
11	.015	.075	100.000						
12	5.163E-16	2.581E-15	100.000						
13	2.671E-16	1.336E-15	100.000						
14	1.187E-16	5.934E-16	100.000						
15	1.139E-18	5.696E-18	100.000						
16	-3.818E-17	-1.909E-16	100.000						
17	-1.008E-16	-5.038E-16	100.000						
18	-2.589E-16	-1.294E-15	100.000						
19	-4.880E-16	-2.440E-15	100.000						
20	-1.126E-15	-5.629E-15	100.000						

الجدول الرقم ٣: جدول نسب شرح مصدر التباين بين نسب ذكر المناطق والمدن في نشرات الأحوال الجويّة

يسمح لنا الجدول أعلاه باستنتاج أن هناك ثلاثة مكوّناتٍ تشرح ٩٠٪ من التباين بين نسب ذكر المناطق والمدن في نشرات الأحوال الجويّة. إذًا هناك ثلاثة فضاءاتٍ مُتَخيّلةٍ تتنازع المناطق والمدن الملحوظة في نشرات الأحوال الجويّة.

لتجميع عناصر هذه المكوّنات والتوقف عند المدن والمناطق في حدود كلّ فضاء، نقوم بعمليّة تناوب مصفوفة النتائج بالاعتماد على الطريقة المعياريّة لـ Kaiser لاحتساب التباين الأعلى.

فنحصل على الجدول الآتي:

	Component		
	1	2	3
Chanel name	.978	.191	.041
Tripoli-Akkar	-.059	.375	.214
Batroun	-.938	.228	.100
Bchare-Ehden-Qbayat	-.199	.927	.194
Dbaye-Jounieh-Jbeil	.775	-.130	-.520
Broummanah-Faraya-Fakra	.878	.034	.408
Chouf	.144	.393	.884
Beirut region	.163	.855	.006
West-Bekaa	.299	-.926	.128
Central-Bekaa	.432	.310	-.837
North Bekaa	.865	.429	.216
Saida-Zahrane	.646	.754	-.071
Saida-Jezzine	-.068	-.546	.822
Sour-Siniq	-.243	.182	-.732
South border	-.982	.136	-.093
Nabatieh	-.147	-.396	-.895
Near East	.646	.754	-.071
Gulf	-.867	-.429	-.243
North Africa	-.170	-.883	.416
International capitals	-.867	.328	.358

الجدول الرقم ٤: جدول احتساب التباين الأعلى على الطريقة المعياريّة لـ Kaiser

نلاحظ، من خلال الجدول أعلاه، أن معالم الفضاء مُتَخيّلة الأول تشمل مناطق برمانا، فاريا وفقرا والبقاع الشمالي، بينما يضم الفضاء الثاني مناطق بشري، إهدن، القبيات وبيروت الإداريّة، والفضاء الثالث الشوف، صيدا وجزّين. وأن مكوّنات الفضاءات الثلاثة تشرح ٩٠٪ من التباين في التوزيع التكراري للنتائج.

ولربط هذه الفضاءات المُتَخيّلة بوسائل الإعلام، سنلجأ إلى تحاليل التوافق (AFC) لرسم خرائط نسب توزّع المناطق والمدن المذكورة في المحطات على الفضاءات الطائفيّة المُتَخيّلة لهذه المحطات.

٣-٢ تحاليل التوافق (AFC)



الصورة
الرقم ١٦:
خارطة نسب توزّع منطقة البترون

الصورة
الرقم ١٧:
خارطة نسب توزّع منطقة طرابلس عكار

الصورة
الرقم ١٨:
خارطة نسب توزّع مناطق برمانا فاريا فقرا

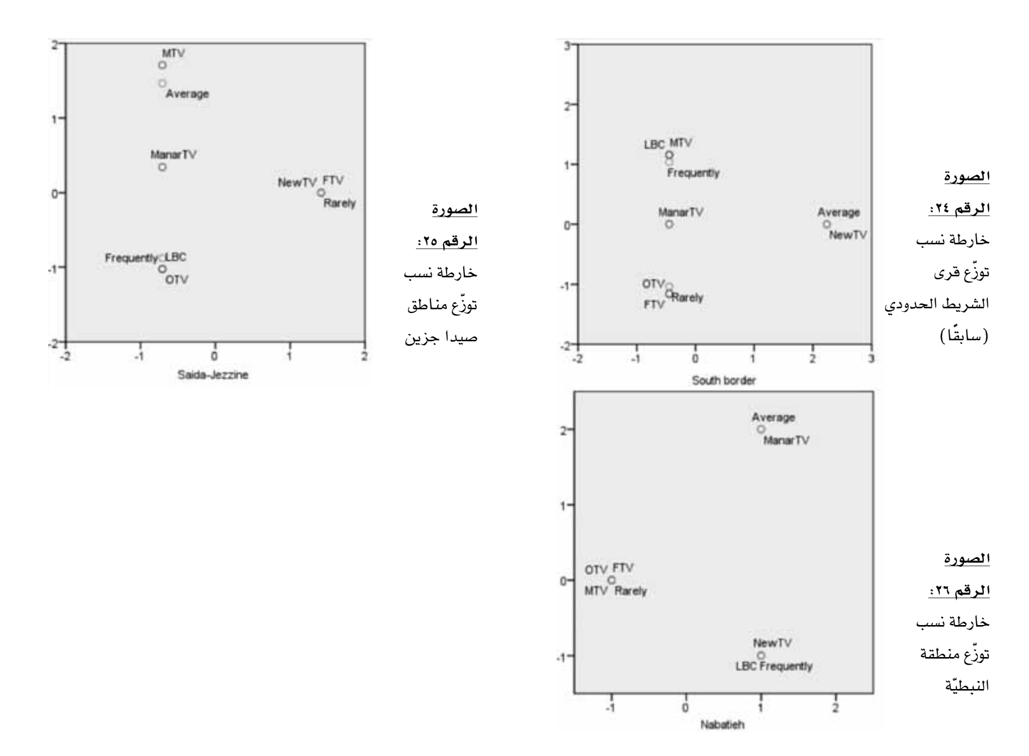
الصورة
الرقم ١٩:
خارطة نسب توزّع مناطق بشري إهدن القبيات

الصورة
الرقم ٢٠:
خارطة نسب توزّع مناطق البقاع الغربي

الصورة
الرقم ٢١:
خارطة نسب توزّع مناطق الشوف

الصورة
الرقم ٢٢:
خارطة نسب توزّع منطقة صيدا الزهراني

الصورة
الرقم ٢٣:
خارطة نسب توزّع مناطق البقاع الشمالي



الصورة الرقم ٢٤: خارطة نسب توزّع قرى الشريط الحدودي (سابقًا)

الصورة الرقم ٢٥: خارطة نسب توزّع مناطق صيدا جزين

الصورة الرقم ٢٦: خارطة نسب توزّع منطقة النبطيّة

بالاعتماد على الخرائط أعلاه، نلاحظ أن ربط الفضاءات الافتراضيّة بوسائل الإعلام يسمح بالتوقف عند تفريع هذه الفضاءات للعديد من وسائل الإعلام، عبر حصر مناطق ومدنٍ دون سواها، لها مجموعة خصائص أو رمزية طائفيّة (تاريخية، سياسية اجتماعية ثقافية...) تتلاءم مع توجهات وخيارات الوسائل الإعلاميّة المعنيّة:

– للـ Mtv مناطق البترون، طرابلس وعكار، بشري، إهدن، القبيات، الشوف وقرى الشريط الحدودي (سابقًا) دون سواها من المناطق.

– للـ Lbc مناطق النبطية، صيدا، جزين، البقاع الشمالي والغربي والشوف وبشري، إهدن، القبيات وبرمانا، فاريا، فقرا والبترون وطرابلس وعكار.

– للـ Otv مناطق برمانا، فاريا، فقرا، البقاع الغربي، الشوف وصيدا وجزين.

– للـ Ftv مناطق طرابلس، عكار، برمانا، فاريا، فقرا، بشرّي، إهدن، القبيّات، الشوف وصيدا.

– للـ New Tv مناطق النبطية، صيدا، الزهراني، الشوف، برمانا، فاريا، فقرا، البترون، طرابلس، عكار والبقاع الشمالي.

– لـ Manar مناطق النبطية، الشريط الحدودي (سابقاً)، صيدا، جزين، البقاع الغربي والأوسط والشمالي.

خلاصة البحث

أظهر بحثنا القائم على إحصاء أسماء المناطق والمدن المذكورة على مدى أسبوعين متتاليين في نشرات الأحوال الجوية في وسائل الإعلام المرئيّة اللبنانية، أن ثمة تفاوتًا في اختيار هذه المناطق والمدن يرتبط بالولاءات الطائفيّة لكلٍّ من هذه الوسائل.

إن احتساب تردّدات المناطق والمدن المذكورة Fréquence، أظهر أن ثمة مناطق ومُدُناً معيّنةً يتمّ ذكرها دون سواها بشكلٍ متفاوتٍ في نشرات الأحوال الجويّة لوسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانيّة.

إن احتساب معامل الإرتباط Coefficient de corrélation بين نسب ذكر كلٍّ من المناطق والمدن، وتقدير نسب التباين Variance بين مجموعات المشاهدة التابعة لكلّ وسيلةٍ إعلاميّةٍ أظهر أن بعض المدن والمناطق المذكورة في نشرات الأحوال الجويّة ترتبط في ما بينها بشكل دالٍّ إحصائيًّا من حيث نسبة ذكر كلٍّ منها وتشكّل مجموعات مشاهدةٍ قائمةً بحدّ ذاتها لكلٍّ من وسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانيّة، وهي متمايزةٌ عن بعضها البعض بشكلٍ دالٍّ إحصائيًّا بحسب كلّ وسيلة.

إن تحليل المكوّنات الرئيسة ACP ورسم خرائط تحاليل التوافق AFC لكلّ وسيلةٍ إعلاميّةٍ مع المناطق والمدن المذكورة، يُظهر نشوء فضاءاتٍ طائفيّةٍ مُتَخَيَّلةٍ في نشرات الأحوال الجويّة، بحدّ ذاتها في وسائل الإعلام المرئيّة اللّبنانيّة، تكرّس الانقسام الطائفي للمجتمع اللّبناني في صورته القصوى.

فماذا بعد الصورة القصوى للحالة الطائفيّة التي تجتاز وسائل الإعلام في لبنان، جاعلةً لكلٍّ منها فضاءً طائفيًّا متخيّلاً: أجولةُ صراعٍ طائفيٍّ مستجدّةٌ ليس ينقصها سوى شرارة الانطلاق، أم إعادة النظر بعمل وسائل الإعلام لتغليب الوطنيّة وقيم المواطنة على الطائفة وعناصر فضائها المُتَخَيّل؟

لائحة المصادر والمراجع

١- جيدنز، أ.، علم الاجتماع، تر: فايز الصيّاغ، بيروت : المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

٢- حافظ، ز.، تساؤلات في الإقتصاد، بيروت: ألف ياء للنشر، ٢٠١٢.

٣- خليفة، ع، مدخل إلى التحليل الإحصائي وبعض تطبيقاته. بيروت: ألف ياء للنشر، ٢٠١٢.

٤- الدستور اللّبناني وتعديلاته اللاحقة.

٥- رحمة، أ.، التربية العامة، دمشق: مطبعة خالد بن الوليد، ١٩٨٨.

٦- صبري، ع.، التحليل الإحصائي بين النظرية والتطبيق، عالم الكتاب الحديث، ٢٠٠٧.

٧- عبد الرحيم، صالح عبد الله، الأسرة كعامل تربوي وتعاونها مع المدرسة في تربية الأطفال، مجلة الاتحاد العام لنساء العراق، العدد ٥٥، ١٩٧٩.

٨- قانون البث التلفزيوني والإذاعي الرقم ٣٨٢ الصادر في ١٩٩٤/١١/٤، وقانون البث الفضائي الرقم ٥٣١ الصادر في ١٩٩٦/٧/٢٤.

٩- قرم، ج، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١.

١٠- كبارة، أ.، برامج التلفزيون والتنشئة التربوية والاجتماعية للأطفال، بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٣.

١١- هالوران، ج.، بحث في موضوع الاتصال بالجماهير، التوجهات والمسؤوليات، في مجلة البحوث لاتحاد الإذاعات العربية، مصر، ١٩٨٣، ص ١٦٧.

١٢- يونان، أ.، كيف نتربى على الطائفية؟، بيروت: دار الجديد، ٢٠١١.

13- Anderson, B., Imagined Communities: reflections on the origin and spread of Nationalism, Paperback, 2006.

14- Charon, J.-M., Dir. L’État des médias, Paris, La découverte, 1991.

15- Droesbecke, J.-J., Éléments de statistique, Paris, Ellipses, 2001.

16- Escofier, B, Pagès J., Analyses factorielles simples et multiples. Objectifs, méthodes et interprétation, Paris, Dunod, 1988.

17- Terrou, F., L’Information, Paris, PUF, 1983.

الحكم الأخلاقي
منشؤه العقلي وروافده الاجتماعية والثقافية

د. محمد الشامي
طبيب ومحاضر جامعي

١ - تمهيد:

مسألةُ الأخلاق مبحثٌ معرفيٌّ لا يخلو من الصعوبة والالتباس. الصعوبة مردُّها الى أن العناصر المكوِّنةَ للأخلاق، تتداخل وتتشابك وتتعارض وتتفاوت نسبها، الأمر الذي يُعَقِّدُ قدرتنا على تحديد تراتبها، وبداياتها ونهاياتها[١]، أما الالتباس فيعود الى أن الأخلاق تبدو صادرةً من عالَمٍ متعالٍ متروحنٍ، عائمٍ فوق الموضوعات، يحكمنا ويُلزِمُنا من الخارج.

تخترق الأخلاق كل الموضوعات، فلا نجد حقلاً فكرياً أو تصرُّفاً أو مسألةً، لا تطالها الأخلاق، ولا يُغَلِّفها فكرٌ موجِّهٌ-مُشرعِنٌ. فهل هبطت الأخلاق من عالم المُثل؟، وماذا كانت تفعل هناك؟، وما فائدة أدمغتنا إذاً؟، ألا يمكن أن تكون الأخلاق ابتكاراً عقلياً-ثقافياً-اجتماعياً؟. والسؤال الأهم هو هل تُنقِص قدراتُنا الفكرية والعقلية من قدرات الذات الإلهية؟ أَوَليست قدراتنا هبةً من الله عزَّ وجل؟. فلنقرأ الواقع إذاً بشكلٍ علميٍّ صحيحٍ، فالمباحث المعرفية –العلمية هي خير مرشدٍ الى اكتشاف القوانين التي وضعها اللّه تعالى في مخلوقاته.

لقد سعى الإنسان دائماً الى التوفيق والمصالحة بين رغباته ومتطلّبات الحياة والواقع الاجتماعي –الثقافي، إذ تعمل أدمغتنا على خلق تصوراتٍ ذهنيةٍ، بالاستناد الى الفطرة التي تتقاطع مع الثقافة واكتساب المعرفة من خلال تفاعلنا مع المحيط الخارجي، تعمل هذه

---

(١) يعتقد دنكان بريتشارد «بأن الحقائق الأخلاقية تعبِّر عن آراءٍ ذاتية ولا تهدف إلى التعبير عن حقائق موضوعية». وللمزيد من التفصيل انظر: دنكان بريتشارد، مجلة عالم المعرفة، العدد ٤٠٤ سبتمبر٢٠١٣.

التصورات الفكرية على ضبط ومراقبة التفاعلات بين رغباتنا وضرورات الاجتماع الإنساني وحفظ استمرار الحياة. وهي ما نسميها الأخلاق.

في الحديث الشريف: «إنما بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مكارمَ الأخلاق»[1] دلالةٌ بالغةٌ ومكثفةٌ في تحديد أهمية الأخلاق، وهو يختصر قصة الإنسان مع الحياة. ذلك أن الدافع الحقيقي للبعثة النبوية والدعوة الإسلامية، متابعة وإنجاز ما بدأت به الفطرة الإنسانية. يُشكِّل هذا البحث مدخلاً، لتوضيح الغامض، والعمل على الاستجلاء العلمي لبعض الأفاهيم والدلالات الملتبسة.

أما بخصوص المنهجية، فثمة ضرورةٌ لتوضيح مسألةٍ هامةٍ وهي أن نميِّز بين :

-أن نعتبر أنَّ الله عز وجل قد خلق الكائناتِ والموضوعاتِ كلاً على حدة، ثم قابلها وخلق تفاعلاتها ثم أحلَّ إحداها في الأخرى...الخ.

-أو أن نعتبر أنَّ الخلق عمليةٌ انبثاقيةٌ من التفاعلات المادية، أي من القوانين التي وضعها الخالق في مخلوقاته.

لا يزعم هذا البحث أنه يكشف الحقيقة المطلقة، وإنما هو بحثٌ علميٌّ قابلٌ للنقاش والحوار، ويحتمل الصواب والخطأ.

٢-المفاهيم والمصطلحات:

ولكي يكون للبحث جدوى، لا بد من توضيح بعض المصطلحات الفكرية والعلمية، والإحاطة بمعناها وأصلها ودلالاتها.

أ-المسلَّمات العقلية والمنطق :

تتميَّز المسلَّمات العقلية بأنها ذات وجودٍ خاصٍّ لا مادي. فهي فاعلياتٌ ذهنيةٌ/عقليةٌ وأدواتٌ إدراكيةٌ معرفيةٌ، تنبثق من الفاعليات الاحتسابية-التأمُّلية الدماغية، بعد إجراء عمليات التعرُّف وتحديد الكينونات. تلجأ القوى العقلية والنفسية إلى التصنيف والترتيب، والتبويب والفصل والوصل، ترصد هذه القوى الجزء وتربطه بالكل، وتلحظ التشابهات والاختلافات، أي أنها تخلق المدركات والمجردات.

تقوم الفاعليات الذهنية-العقلية باستكشاف ورصد وتفنيد طبيعة العلاقات بين الأشياء والموضوعات، كما تلحظ ارتباطاتها، فالمسلَّمَات العقلية هي بالضبط اللغة والمنطق اللذان يسريان داخل الفكر، وبين الصور الذهنية.

تتَّصف هذه الفاعليات (المسلَّمات العقلية) بالبداهة والضرورة، وتنشأ من طريقة

(١) حديث نبويٌّ شريفٌ متَّفَقٌ عليه.

ترابط الصور الذهنية والمدركات، بل تشكِّل علاقاتها الداخلية. يستجلي الدماغ-العقل ويستخرج المعنى من ارتباطات الأشياء، ويُسمِّي الهويات والكينونات، من خلال طبعها ووسمها وملازمة اللفظ المعتمد لها من قِبل الثقافة.

ب-الفكر:

يُعتبر الفكر فاعليةً عقليةً، تنبثق من تطور الفاعليات الدماغية، ثم تعود فتنتظم في عالم الأفكار[1]. ينشأ الفكر من تدفُّق الصور الذهنية وتدافعها في الزمن، وترابطها ضمن منطقها الخاص. إنه محصِّلةٌ للاحتساب الدماغي، ينبثق من المادة ثم يستقِلُّ، فوجودهُ مُتَرَوِّحِنٌ، ولكنه يؤثِّر في ذواتنا ويتفاعل مع الموضوعات الخارجية والداخلية. ودليلنا أننا نستطيع التأثير على الفكر والحالات النفسية باستخدام الأدوية، عبر التدخُّل في المسارات العصبية ومشابكها.

يُشَكِّلُ الفكر إذاً ظاهرةً غريبةً، فهو مادِّي المنشأ وروحاني التمظهر. إنه يتكوَّن بفعل أدمغتنا، إذ لا معنى لهذه الأخيرة من دون ذلك، كما لا معنى للمعرفة والإدراك والإحساس لأن الفكر هو بالتحديد ذروة تفاعلاتها. ولكنَّ هذا المتكوِّن من الدماغ يُصَوَّرُ في عالم ذهنيٍّ، مطابقٍ ومماثلٍ للواقع، فهو محاكاةٌ منطبعةٌ في أذهاننا. ولكن الفكر يتعالى ويتمتَّع بصفة الكائن، فهو يحيا ويموت، ينمو وينقص، يتطور ويتراجع، يصيب ويخطئ.

الفكر سرٌّ من أسرار الخلق والحياة، ولكنَّه في لحظة استقلاله عن منشئه الدماغي، يستطيع التعامل والتنظيم والتداول الذهنيَّ للموضوعات من داخله، ضمن منطقه الخاص. يتلاعب الفكر إذاً بالصور الذهنية، ويتناول المفاهيم والمدركات ويحرِّكها، ليُؤَسِّسَ الآراء والنظريات، ثمَّة في الفكر غموضٌ وأسرارٌ، ذلك أنه يرتدُّ على نفسه وينعكس أمام مرآةٍ داخليةٍ، فيخلق الوعي ووعي الوعي.

ج-الحقول الإدراكية:

هي مجموعة الظروف والمعطيات الموضوعية، التي تتشكَّل من خلالها معرفتنا الإنسانية، وتنبني تفاعلات أدمغتنا وعقولنا مع المحيط الخارجي والكون. فالحقول المعرفية إذاً تتشكَّل في بيئتنا وفي الثقافة التي منها تتحدَّد نظرتنا إلى الكون. فهي إذاً حقولٌ خاصةٌ، تعكس الثقافة والظروف. لذلك يجب أن تتأسس المعرفة الإنسانية المشتركة على حوارٍ وتعارفٍ دون تسلُّطٍ أو قهرٍ[2].

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر: ما يورده إدغار موران، في كتابه بالفرنسية:
Edgar Morin –Méthode 4, Les idées, .Ed.Seuil, Paris, 1991, pp. 107-108.

(٢) راجع حول هذه المسألة: Edgar Morin et Picatelli-palmarini, Le cerveau humain, Ed.Seuil, 1974, p.171.
ويرى همبرتو ماتورانا أن نظرية الإدراك لا تستند الى معرفة موضوعية، بل ترتبط بالمراقب أو الملاحظ. فهذا الأخير يتدخل في صياغة معرفته ضمن حقله الثقافي، لذلك كان لا بد من قبول البشر وتوافقهم بشكل طوعي، لمقاربة موحَّدة للفكر الانساني. Ibid., p.171.

تنبثق من هذه الحقول الإدراكية الإنسانية معرفتنا ونظرتنا إلى الكون المحيط بنا، وتُستخرج أحكامنا العقلية من الاحتساب الدماغي، من التشابه والتطابق والتماثل الإنساني، ضمن ثقافتنا الخاصة، كالحق والعدل والخير والشر والمساواة....الخ. فتتجلَّى نسبيَّتُها ومراتبها ودلالاتها.

تكتسب الحقول الإدراكية أهميةً في هذا السياق، فهي تختزن المعرفة وطريقة اكتسابها، والحقائق المترتِّبة عليها، أضف إلى ذلك أنها تتضمَّن قواعد التفكير، والمناهج المعتمدة والمنطق المتحكِّم بالترسيمات المعرفية. مما يجعلنا نستنتج ما يأتي:

- إن المعرفة المتحصِّلة من الحقول الإدراكية، هي علميةٌ من حيث إنها تشمل ذاتاً عارفةً وموضوعَ معرفةٍ، وأدواتٍ إدراكيةً عامةً ومشتركةً لدى البشر، مهما اختلف وتنوَّع مضمونها.

- إن الحقيقة الوحيدة المؤكَّدة هي أن قبول فكرة ما، يخضع للتفضيل والاستحسان والاقتناع الذاتي، لأن العقل الإجرائيَّ يُقَدِّم اقتراحاتِ حلول المسائل فقط.

- إنه لا توجد معرفةٌ يمكنها الادعاء بملكيَّتها للحقيقة والطرق العقلية المؤدِّية إليها.

- إن الحوار يشجِّع على تبادل الحقائق والمعلومات، ويهدف إلى التفاعل، وللمُحاورِ أن يختار ما يقبله أو يرفضه.

-إن الحوار هو بين أدمغةٍ بشريةٍ وليس بين آلاتٍ صمَّاء، إنه حوارٌ بين أمزجةٍ وطبائع وعقولٍ وثقافاتٍ وبيئاتٍ وتجارب فرديةٍ، فالحجج والبراهين العقلية لا تكفي، حتى ضمن الثقافة الواحدة، لتبديل السلوك والقناعات، اذ إن هذا الأخير يخضع لمسوِّغاتٍ أخلاقيةٍ معقَّدةٍ، وظروف تنشئةٍ، وانطباعاتٍ تربويةٍ وبيئية.

د-المفاهيم المجرَّدة :

الخير والشر والحسن والقبح...الخ هي كلِّياتٌ وشمولياتٌ إدراكيةٌ، تتحصَّل من:

- تفاعلنا المعرفي مع المعطيات والأشياء، أي أنها تستند إلى جملة ما يتحصَّل من إدراكنا.

- الانفعالات والأحاسيس والانطباعات التي تُحدثها فينا تفاعلاتنا مع الوقائع.

- توليف التصورات الفكرية الناتجة من هذه التأثيرات والتفاعلات، وبناء المُدرَكات التي تعكس دلالاتها في اللغة والفكر. فالخير مثلاً هو:المفهوم الذي يَتَرَوْحَنُ ويتعالى، انطلاقاً من منفعته الفردية والجماعية، ومؤثِّراته الإنسانية.

إن المجرَّدات هي مدركاتٌ تختزن الأجزاءَ وتجمعها في الكل، وتلحظ الدلالات والانفعالات.

لا تهبط المفاهيم إلينا من عالمٍ آخر متعالٍ، بل تنشأ من تصوراتنا الفكرية عن الواقع وتأثيراته وتفاعلنا معه.

هـ- الخلفية الفكرية، والنموذج المثال :

إنها مجموعة الأحكام الأخلاقية والرُّؤى التي تشكِّل قيماً معياريةً، والقواعد الفكرية التي نحتكم إليها في تداول المعرفة بين الأفراد والتواصل فيما بينهم. لذلك كانت الخلفية الفكرية مرتبطةً بالثقافة وانطباعاتها في العقول. إلا أنها خلفيةٌ دائمة التحرُّك وجدليةٌ، إذ تحتمل التعديل والتغيير والتحوُّل. تُلزمنا الخلفية الفكرية الاحتكام إلى المعايير المحدَّدة والسائدة في المجتمع.

و- الحرية:

أفهومٌ يعني القدرة على الاختيار بين الأشياء والموضوعات، وهي أصيلةٌ عند الإنسان، تشمل بعداً أخلاقياً، فحرية التصرف تعني المسؤولية، وللحرية ضوابط ومُقيِّداتٌ ثقافيةٌ بحكم الضرورة، لأنها إذا كانت بدون مقيِّداتٍ أصبحت لزوم ما لا يلزم. وفي أصل الحرية وفصلها، رغبةٌ واستحسانٌ وتفضيلٌ ومقارنةٌ. والحرية تجد أصلها في الاحتسابات الدماغية-العقلية. لأن الاحتكام للحاكميات الدماغية-العقلية المتعددة، يسمح بتعدد الخيارات والاستجابات والاحتمالات.

ز-الرغبة:

إحساسٌ فطريٌ، وشحنةٌ انفعاليةٌ تسعى إلى التحقُّق في الواقع، وينتج عن تحقُّقها لذةٌ أو نشوةٌ أو سرورٌ أو نفيٌ للألم. فالرغبة هي تسييل المتراكم والمضغوط وتفريغٌ للشحنات أي للطاقة. لذلك كان في أصل الرغبة ضبطٌ وتقييدٌ ومراقبةٌ وكبتٌ، وإلا أصبحت من غير معنى، فالكبت شرطٌ لتفريغ الطاقة.

ولكن من الواضح أن مفهوم الرَّغبة يتطلَّب توازناً دقيقاً بين الكبت والمقيِّدات من جهة، وتحقيق الرغبة من جهة ثانية.

ح-التطبيع:

ينهض التطبيع على غرس الثقافة ومناهجها والتقاليد والأعراف في البنية العصبية الدماغية. ولكنَّ متحرِّكية المشابك العصبية أي مرونتها، تكمن فيها إمكانات التعديل والتبديل والتحويل، فالفكر الإنساني دائم الحراك والتفاعل والتغيُّر. إن التحجُّر الفكري هو تثبيطٌ لهذه الإمكانات أو تنميطها.

ط-الرابط الاجتماعي:

هو ما يميِّز كل الكائنات وخصوصاً الإنسان، ويُشكِّل مجموعةً من العوامل والعناصر التي تؤمِّن التواصل والتكامل بين الأفراد والجماعات[١] وتُوحِّدهم في إطار التعدُّد والتنوُّع. ويتجلَّى هذا الرابط الاجتماعي في الحب والتعاطف والتراحم واللُّحمة الاجتماعية.....الخ.

ي–الغَيْريَّة:

تمتلك الذات الإنسانية قدرةً على تضمين الغير في الكينونة – الأنا، والانفصال عنها في الوقت نفسه. ولكنها تحتفظ بجملةٍ من المشاعر تعزِّز من خلالها التواصل الإنساني، وتفعِّل التعاطف والشفقة والرحمة باتجاه الآخر. وتشمل هذه المشاعر أبعاداً أخرى كالوطنية والقومية والأممية....الخ[٢].

٣-ماهية الأخلاق ومصادرها:

أ-الأخلاق:

هي تصوراتٌ ذهنيةٌ – فكريةٌ – سلوكيةٌ، تعمل على ابتكار الوسائل التي تجعل السلوك ملائماً للواقع ضمن الأنسب والأفضل. تتَّسم الأخلاق بالتعقيد والتركيب والتداخل في مكوِّناتها. لذلك لا يمكن النظر إليها بطريقةٍ ثابتةٍ، بل من خلال جدلية تفاعلاتها المستمرة بين حاكميَّاتها المعرفية المتعدِّدة وعناصرها الأساسية. فالأخلاق هي:

- ما ينبغي أن يكون، وليس ما هو كائن.
- تُوجِّه السلوك وتُرشِده، فهي تهدف إلى خلق الملاءمة بين الموضوعات الخارجية والداخلية، وطبيعة السلوك.
- إنها تخلق التوازن بين الرغبات ومتطلِّبات الحياة واستمراريتها الفردية والجماعية.
- مقيدةٌ للحرية وضابطةٌ للسلوك من خلال آليات المراقبة وشرعنة الهدف.
- تستند إلى الفطرة والمكتسب الثقافي والاجتماعي.

---

(١) يذهب ادغار موران الى القول، في معرض حديثه عن الرابط الاجتماعي، «بأن الشيطان هو الذي يفصل، ويسكن فينا لأننا منفصلون...ولكننا قابلون للارتباط، فالفصل والقطع يتيحان للشر أن يتجلّى، والخير هو الوصل في المنقطع...إن الإفراط في الفصل هو انحراف عند البشر، ما لم يُعوَّض عنه بالجماعة والتضامن والصداقة والحب».

انظر لمزيد من الاطلاع والتفصيل:

Edgar Morin, La méthode 6, Ethique, Ed. Seuil, France, 2006, pp. 126-127.

(٢) راجع: بحثنا المنشور في مجلة صوت الجامعة، العدد الثالث، ٢٠١٢م، ص ٨١.

ب-الفطريُّ والمكتَسَب:

يتداخل الفطريُّ والمكتسب عند الإنسان في مسألة الأخلاق، مما يجعلنا نعيد التذكير بالأصل الدماغي-العصبي للفكر الإنساني وتأمُّلاته التصوُّرية واستجاباته السلوكية، التي سوف تتفعل من خلال البيئة والثقافة وكل المكتسبات المعرفية.

لا يخضع الموروث الإحيائي الدماغي – العصبي للإرادة، وتعمل وظيفته على حفظ الحياة وتأمين توازناتها الداخلية، كما يعمل الجسم البشري على برمجة ذاته بطريقةٍ ديناميكيةٍ، متحركةٍ ومتغيرةٍ، ونُذكِّر في هذا السياق بما يأتي:

– إن الخلايا العصبية ومناطق الدماغ متخصصةٌ في وظيفتها، وهي فاعلةٌ بإستمرارٍ ما لم يحدث مرضٌ يُعيقها أو يُلغيها. كما أن عملها هو شرط بقائها، وإلا أُصيبت بالضمور والتحلُّل.

– يتم التواصل والارتباط والتداخل والتفاعل بين الخلايا والمناطق بصورةٍ دائمةٍ، مما يجعل الإدراك مُركّباً ومتعدِّد الأبعاد والعناصر.

– تُشكِّل المشابك العصبية نقاط اتصالٍ بين الخلايا العصبية، ودوائرها المتفاعلة والمتداخلة. إن قُدرات المشابك العصبية موروثةٌ وثابتةٌ، ولكنها تمتلك قدراتٍ مرنةً ومتحرِّكةً ومتبدِّلةً، فهي تستطيع التعامل مع المستجِدَّات والوقائع بمرونةٍ شديدةٍ[1]. ومن هنا كان مفهوم الحرية والإبداع والابتكار. ذلك أننا عندما نستدعي الصور الذهنية، إنما نستدعي آليات تَشَكُّلِها، مما يمكننا من التدخل في تركيباتها وتوليفاتها بطريقةٍ إبداعيةٍ.

– تسمح الطفولة المستدامة بنمو المشابك العصبية مع الاحتفاظ بملكاتٍ شديدة المرونة ومتحولةٍ، يتم من خلالها تطبيعُ الثقافة وتعلُّمُ اللغة والتلقينُ التربويُّ وبناءُ الذاكرة.

– تتميز فيزيولوجيا الدماغ بتعدُّدية حاكمياتها، ويُشكِّل العقل فاعليةً متطورةً جداً منبثقاً منها:

* المعرفة والإدراك أساسيَّان للحياة والسلوك، فالمعرفة هي التفاعل مع المحيط الخارجي. وثَمَّةَ معرفةٌ من نوعٍ آخر تحقِّقُ التوازناتِ الداخليةَ للجسم.

* إن أنظمة التعرُّفِ على الأشياء وقواعدها تعود إلى ترسيماتٍ معرفيةٍ فطريةٍ لا واعيةٍ، ولكنها تتأثَّر بالثقافة ومناهجها، وتتجدَّد مع الأحداث والوقائع، فالدماغ ذاتيُّ التسيير.

---

(١) م.ن، ص ٧٤.

* يُنظِّم الاحتسابُ الدماغيُّ مع التأمُّلِ حقولَ الدماغِ المعرفيةَ، ويُحدثُ سلوكاً واعياً وموجَّهاً، كما أنه حالٌّ للمشاكل عبر برمجةٍ ذاتيةٍ متحركةٍ، فالدماغ يقرأ ويرصد المتغيرات لترشيد السلوك.

يُمكننا تلخيص عمل الدماغ-العقل بما يأتي:

- يتلقَّى الدماغ المعلومات ويقوم بترجمتها وتفكيكها ثم يعيد تركيبها على هيئة شبيهٍ ذهنيٍّ للواقع.

- يقارن العقل بين الصور الذهنية، ويدمجها، بعد أن يُجري حواريَّاتها مع المناطق الانفعالية والرغبات، حيث تتشكَّل حلقاتُ وصلٍ دائريةً حواريةً- صراعية.

- يمكن للعقل-الدماغ أن يستقرئ الأشياء، ويكتشف علاقاتها المفترضة، ومنطقها الداخلي، والمعاني، ويستنبط التجريدات. كما أن القدراتِ العقليةَ تنظر إلى الصور وطريقة انسيابها، لتكتشف معانيها وارتباطاتها الداخلية .

- يُدرك العقل بقاء الأشياء بعد اختفائها، ويحفظ الهويات في الذاكرة .

- يعمل العقل أيضاً على تنظيم التشويش والفوضى وإنتاج المعنى من اللامعنى، أي التأويل. مستخدماً قوالب التعرُّف وترسيماته. فالهذيان مثلاً، هو عدم القدرة على تجديد القوالب المعرفية[١].

إن إدراك المعنى في الكل، ووصل الأجزاء، والتفاعلات وارتداداتها، تُشكِّل كلها ولادة المُدرَك أو المفهوم.

- بعد أن يكون الدماغ-الفكر قد ولَّد المدركاتِ والمفاهيمَ والمجرّداتِ، يستخرج المعنى من ترابط الأشياء والموضوعات، ويطابقها أو يواجهها مع استمرارية الحياة بكل وجوهها، ويلحظ الأحاسيس والانفعالات الإنسانية المتَّصلة بها، ليؤسِّسَ تصوُّراتٍ ذهنيةً عائمةً، ضابطةً ومراقِبةً، تظهر كأنها فكر ما فوق التحديد، وهي في الحقيقة استنباطٌ عقليٌّ لما هو أفضل وأنسب للسلوك. تنطبع هذه التصوُّرات في الذات المتخَيِّلة لتشكيل وتفعيل مزاجها، ونموذجها المثال. تتحصَّلُ الأخلاق إذاً من تفاعلات الحاكميَّات العقلية وحواريَّاتها مع الرغبات والانفعالات الفردية والتاريخية، وتلحظ أيضاً البيئة الثقافية والاجتماعية وغيرها. يتلازم السلوك الإنساني في لحظة تحقُّقِه دائماً مع مسوِّغاتٍ أخلاقيةٍ، ذلك لأنه هادفٌ. هذه المسوِّغات الأخلاقية ترافق سلوكنا دائماً أياًّ يكن نوعها

(١) راجع: Edgar Morin et Picatelli-palmarini, Le cerveau humain, ibid., pp. 196-197.

ولونها، فلا يمكننا تصوُّر سلوكٍ ما من دون غطاءٍ أخلاقي أو مبرِّرٍ، فهو إعلاءٌ للرغبة والأنانية تارةً أو لجوءٌ لحكم دينيٍّ أو شرعيٍّ تارةً أخرى، وقد يكون مسوِّغاً قانونياً أو سياسياً ذرائعياً نفعياً، إلا أنَّه في بعض الحالات قد يكون ملتبساً أو مرتبكاً تتداخل فيه عوامل مختلفة.

٣-١:المنشأ الفطري –المشترك للحكم الأخلاقي:

يتميز السلوك الإنساني بأنه يتضمَّن مبادئَ أخلاقيةً عامةً مشتركةً، وإن تفاوتت وتنوَّعت نِسَبُها بحسب الظروف والبيئة والثقافة.

يصدر الحكم الأخلاقي من تصورٍ ذهنيٍّ عقليٍّ- نفسيٍّ، متأصِّلٍ في التكوين الإنساني، ولكنه متصلٌ بأبعادٍ أخرى ثقافيةٍ-اجتماعيةٍ، ومتفاعلٌ معها. يتأسَّس الحكم الأخلاقي بالفطرة من:

أ-ازدواجية الذات-الأنا-النفس:

إن أُفهوم الضبط والرقابة متأصلٌ في الذات الإنسانية، ذلك أن الحياة تتطلب معرفة الواقع الخارجي والداخلي، لكي تتلاءم الاستجابة مع الواقع، هناك ذاتٌ عارفةٌ وموضوعٌ للمعرفة داخل الذات نفسها، أي لا بد من ثنائيةٍ ضمن الوحدة: الذات-الأنا ورديفها المراقب المتروحن، لأن وعي الوعي ضرورةٌ وأساسٌ لضبط السلوك وتوجيهه بما ينسجم مع الموضوعات. إن آلية الضبط هذه تتَّكئ على احتسابٍ دماغيٍّ، يعمل من أجل الذات – الأنا وقياساً عليها، وهي مسألةٌ تتصل بعلم الأحياء والتكوين، ولكنها لا تلبث أن تتَّصل بالمكوِّنات المكتسبة (الثقافة والبيئة).

يعترض الالتباس والتشويش آلية الضبط أحياناً، الأمر الذي يُعيق السلوك فيتم التعديل والتبديل والتفعيل من خلال التجربة والبيئة الثقافية والاجتماعية، وإذا لم يتيسَّر الأمر، تكون النتيجة مرضاً نفسياً.

إن تعدُّدَ الشخصية لدى الشخص الفرد، إنما يعكس الصدى الذي تُرَدِّدُهُ الذات-الأنا من خلال فكرها الارتجاعي-الحواري. إلا أنه تعدُّدٌ منضبطٌ ومتوازنٌ ضمن الكينونة الواحدة، ما لم يحدث تشويشٌ وفوضى في الهوية –الكينونة، يُؤدِّي إلى انفصام الشخصية المرضي.

ب-الذات الموهومة أوالمتخيَّلة:

لمَّا كانت الذات «النفس» تراقب ذاتها لتضبط السلوك، فمن أين يأتيها معيار الضبط؟ وكيف تقيس مراقبتها؟

لا شك بأن المسألة ستظل غامضةً، فالذات المتشظية على ما يرى جاك لاكان[1]، تبحث عن معيارٍ، والرقابة تحتاج إلى نموذجٍ تقتدي به، فلا بد لها من ذاتٍ متخيَّلةٍ- نموذجٍ. لذلك تقوم الاحتسابات الدماغية- العقلية، بتوليفٍ – نموذجيٍّ، يلتصق بالفطرة ويستمد من احتساب ما هو أفضل وأنسب للبقاء، ولانطباعات الثقافة وللواقع. تشكِّل الذات إذاً تصوراً ذهنياً – متعالياً - متروحناً، وتركِّب تصوراتها الممكنة والمتخيَّلة، وتستجلي من الصور أفضلها وأنسبها بالنسبة للواقع، ثم تتعالى بها، وتضعها فوق المعطيات أي في المخيلة، هكذا تبني الذات نموذجها المثالي وتجعل منه نمطاً تتخذه مقياساً لها ومعياراً، يشكِّل مزاجاً لها وهويةً، وهو مزاجٌ متفاعلٌ ومتحرِّكٌ باستمرار، وقابلٌ للتبديل والتغيير.

ذلك أن هذه الذات الموهومة – النموذج لا تكتفي بفطريَّتها بل تُعدِّل في هويتها من خلال المدد الثقافي <الديني-الاجتماعي-الفردي> والتجربة.

تلحظ الأحكام الأخلاقية إذاً كل هذه العناوين التي تشكِّل أساساً لها.

كثيراً ما نرى شخصاً غير ملتزم دينياً، مثلاً، يلجأ إلى التزام جزئيٍّ ليعتبره عنواناً للهوية وتقويةً للُّحمة الاجتماعية (وهذاً ما اصطُلِحَ على تسميته بالإسلام السياسي).

٣-٢:الحكم الأخلاقي المُكتَسَب:

يتداخل الفطري والمكتسب في المسألة الأخلاقية، فالحكم الأخلاقي إنما يصدر عن مرجعيةٍ فكريةٍ هي في الواقع حاكمياتٌ متعددةٌ ومتشابكةٌ ومتصارعةٌ. ومن أهم عناصر المُكتَسَب :

أ-الخلفية الفكرية أو المثال:

بعد أن تكون الذات الموهومة قد رسمت مثالها النموذج، فإن هذا الأخير يتعزَّز ويتعدَّل من خلال الثقافة والبيئة الاجتماعية. ذلك أن الذات – الأنا تبني نموذجها المتخيَّل من الأنسب والأفضل دماغياً، ولكن لا تلبث صورة الأب والأخ وبدائلها الاجتماعية والثقافية والدينية، من تعزيز المثال بأبعادٍ أخرى، عن طريق التربية والمحاكاة والتقليد...الخ.

فأفراد المجتمعات يتواصلون من خلال الثقافة واللغة، وذلك ضمن قواعد وقوانين وأعراف ومناهج ورؤى فكرية متعالية، حيث تشكِّل كلها أُطُراً معياريةً لضبط السلوك. تتنوَّع الخلفية الفكرية بتنوُّع الثقافات والحضارات، وهي التي تُملي آليات ضبط السلوك والمراقبة.

---

(١) راجع: بحثنا المنشور في مجلة صوت الجامعة، العدد الثالث، ٢٠١٢م، ص٧٩.

ينشأ من هذا ظهور خلفياتٍ فكريةٍ متعددةٍ: العلمانية –الدينية-الليبيرالية-الأنظمة الوضعية-الغربية –الشرقية...الخ.

وبما أن المجتمعات ليست منغلقةً، كثيراً ما يحصل التَّهجين وهو تلقيح ثقافة ما بثقافة أخرى أو بمزيجٍ من الأفكار والنظريات، ولكن الأصل ثابتٌ ومتوارثٌ ينتقل عبر التربية والتلقين والحوار وتعميم المعرفة. يمكن للخلفية الفكرية أن تتعدَّل أو تتغيَّر أو تُلقَّح «في الوعي». إن آلية التحوُّل والتغيير تتم من خلال التراكم المعرفي الحواري والضغط الفكري والإعلام والتنميط... الخ.

إن توفُّر إمكانات التمرد، أو عدم الالتزام، كما توفير الحماية للحوارات الحرة المفتوحة، تُعزِّز كلها مناعة الفكر وقوته وتؤمِّن حقوق الأفراد. نخلص إلى أن الذات الإنسانية تنهل من الفطرة لتبني مثالها الأخلاقي، ثم تُعزِّزه بالثقافة والمعرفة لترشيد السلوك وضبطه.

أما الالتزام فتلك مسألةٌ شديدة الغموض، لأنها تربط النموذج – المثال بإمكانية تحقيق الرغبة فتُجري الذات-الأنا مواجهةً بين الرغبة والحاكميات العقلية-النفسية، لتستنبط قرارها من المطابقة مع المثال، وهي مطابقةٌ نسبيةٌ ومتفاوتةٌ بحسب الظروف والأفراد.

يبقى القول، بأن القرار الإرادي يلحظ لمحةً من الزمن مُتَرَوِّحِنَةً، هي تلك التي تفصل بين اشتغال مركز القرار الحر الدماغي وتَلَقِّي الحكم الأخلاقي المتعالي والمُتَرَوِّحِن، وستظل هذه المسألة غامضةً، لأن الكينونة الكلية هي تجريدٌ عائمٌ، وإن يكن تعطيل مركز القرار الحر، يُلغي العملية بكاملها. تعود القدرة على الالتزام، إلى المدى الذي تذهب إليه عملية التطبيع الثقافي والمُقيِّدات على أنواعها، في تغليب حاكمياتها لحظة الحكم الأخلاقي.

هناك إذاً، جدليةٌ صراعيةٌ مستمرةٌ، يتحصَّل منها إحكام الطوق حول النوازع والميول لتطويعها.

ب –مركزية الذات-الأنا:

ينطلق الحكم الأخلاقي إذاً من الذات- الأنا ومثالها بالفطرة، اللذين يتقاطعان مع المعطيات الثقافية-الاجتماعية، ويلحظ الحكم الأخلاقي بنية الذات وأبعادها كما يأتي:

- التفرُّد، وهو الشعور بالوجود الفردي الأناني المركزي، ووعي الحدود مع المحيط.

- تحتسب الذات من ذاتها ولذاتها وتتخذ ذاتها معياراً، ولكن التفرُّد يتضمَّن الآخر

في الهوية، إذ لا معنى للفردي من دون الغير، لذلك فهي تلحظ الغير عند تشكيل الحكم الأخلاقي.

- يُوَلِّدُ التطابق الكامل بين الذات-الانا والمحيط ذهاناً واغتراباً، أي عدم القدرة على موضعة الأنا وتفرُّدها في الزمان والمكان.

- يتأسس الحكم الأخلاقي في الحقيقة، من الفاعلية النفسية-الدماغية التي تنطلق من مركزية الأنا أي من الأنانية، ولكنها تُحمِّل الآخر حالاتٍ ذهنيةً مشابهةً للذات، «التطابق الذهني».

- كما يستند الحكم الأخلاقي إلى حالةٍ ذهنيةٍ هي التعاطف مع الآخر، من خلال نفي حالات الألم والعنف والأذى التي قد يتعرض لها الغير[١].

هذه المسألة قد يتم تعديل نسبتها بحسب الثقافات والتقاليد والعقل السياسي والقوانين.

- أما الشفقة فهي :التصور الذهني للذات مكان الآخر، بحيث نتخيَّل ألمه ونحسُّ به ونختبره، الأمر الذي يفعِّل الغيرية والرحمة والرأفة.

- يعمل انطباع الثقافة والمقيِّدات على تمكين الحكم الأخلاقي في لحظ النسبية والفردية والتاريخية ضمن حراكٍ متطورٍ ونامٍ وجدلي.

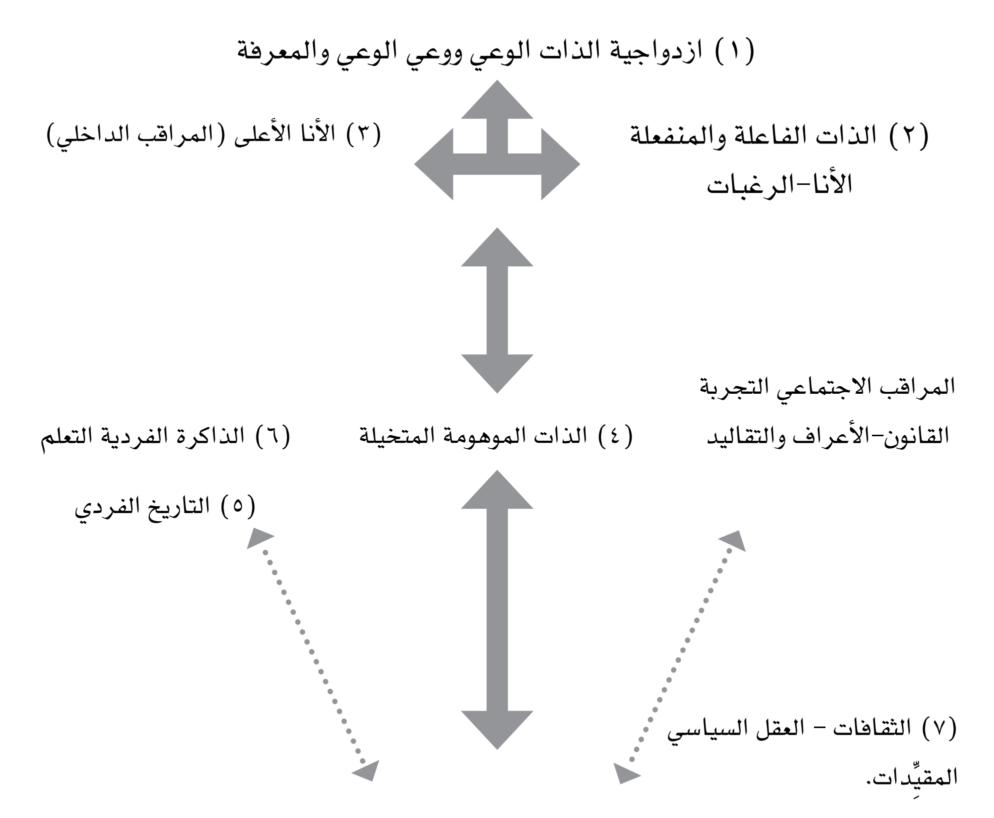
إن هذه الحاكميَّات المكوِّنة للحكم الأخلاقي، تتفاعل وتتحاور وتتصارع وتظل في حراكٍ دائم ومتجدِّدٍ، كما أن غياب التفاعلات هذه وعدم الاحتكام إلى سائر المستويات، يخلق انحرافاً أي تحجُّراً فكرياً وخللاً في تحديد المسوِّغات الأخلاقية، فيؤدي كل ذلك إلى إعلاء الرغبات أو الى سلوكٍ مُحنَّطٍ او منمَّطٍ غير متجدِّدٍ، أو تغليب إحدى الحاكميات على ما عداها في السلوك والأحكام.

ثمة وجهٌ آخر للمسألة الأخلاقية، تعكس الخلفية الفكرية والثقافية، وهي اعتبار الرغبات، (الجنسية خصوصاً)، كأنها تتعارض مع الأخلاق، كما أن هناك وجهاً، يطابق هذه الرغبات مع الأخلاق بحيث تصبح الرغبة مفتاحاً لها وعنواناً أساسياً.

بينما يمكننا اعتبار الأخلاق صيغةً فكريةً، تُوازن بين الرغبة والمقيِّدات الاجتماعية والثقافية. تقع الرغبة في الحقل الخاص الفردي، ولا يفيد في شيء تَمَدُّدها إلى الحقل العام لأن في ذلك هتكاً للخصوصية إلاّ أن ترتضي ذلك الثقافة والبيئة الاجتماعية.

---

(١) لمزيد من التوضيح أنظر: ص٩٤و٩٥و٩٦ من كتاب:
Changeux jean –pierre, Du vrai, du beau, du bien, Ed.Odile Jacob, París, 2008.



إن هذه الحاكميات والمستويات المعرفية الظاهرة في الصورة، هي متفاعلةٌ، ومتحاورةٌ، ومتصارعةٌ بشكلٍ مستمرٍ. ينبني الحكم الأخلاقي عملياً من مُحصِّلة تفاعلات هذه الحاكميات أو يُشكِّل لحظة توازناتها .

ونُلخِّص بيان مكوِّناتها كالآتي:

١-الذات –الأنا الكينونة: تشعر بوجودها البيولوجي وحضورها الدائم، مع الوعي والانتباه، وعندما ترتدُّ الفكرة على نفسها وينعكس صداها بشكلٍ تفاعليٍّ، ينبثق عنه وعي الوعي.

وبما أن المعرفة تشترط ذاتاً عارفةً وذاتاً موضوع المعرفة، فلا بد إذاً من ثنائيةٍ ضمن الوحدة.

٢-الذات الفاعلة والمنفعِلة : ترزح تحت ضغوطات الرغبات والغرائز، فتسعى إلى تحقيقها، ولكنها تحتكم في استجاباتها إلى الحاكم الآخر أي المراقب والضابط. من هنا يتأسس الحكم الأخلاقي .

٣-الأنا الأعلى – المراقب الداخلي: هو رديف الذات المُتَرَوْحِن أو الوجه الآخر للذات، الذي ينبغي له ضبط ومراقبة هذه الذات ومحاسبتها، إن معيار المراقبة هو الحفاظ على الحياة واستمراريتها، وتلبية رغبات الأنا في آنٍ معاً. تَطَوَّرَ هذا الرديف، ونما من خلال الثقافة لكي يضبط توازن العلاقة مع الكون، والأفراد الآخرين.

تتضمَّن الأنا – الأعلى، مثال الذات ونموذجها، ثم الخلفية الفكرية ومناهج الثقافة والبيئة.

٤- وهو الجزء الأكثر غموضاً والتباساً (الذات الموهومة –المتخيَّلة): وهو تحصيلٌ احتسابيٌّ –تأمُّليٌّ- دماغيٌّ، أي تصوُّرٌ ذهنيٌّ لما يُفترض أن يكون، إنها بمعنىً آخر صورةٌ عن الذات تنتج من احتساب الأفضل والأنسب والأحسن، غير أن هذا التصور يتعالى ويتسامى على أصله، ليصبح هويةً عائمةً فوق الهوية، أي ملاكها الحارس الذي يُطلب منه مراقبة تنفيذ السلوك وشرعنته، يتفاعل هذا التصور عن الذات ويندمج بل يتلازم مع المثال الذي تضعه الثقافة وخلفية المجتمع الحضارية والبعد العقائدي والديني.

٥- القانون والتقاليد والأعراف الاجتماعية: مُقيِّداتٌ ضابطةٌ ومراقبةٌ تُسهم في إصدار الحكم الأخلاقي، لأنها تنطبع وتُستدخَل في صورة النموذج المثال والذات الموهومة.

٦- التجربة الفردية – التاريخية – الذاكرة: تلحظ الخبرات والتجارب وما اختُزِن في الذاكرة من معلومات تتعلق بالحكم الأخلاقي، أي بالقرار الملائم. تلازم التجربة الفردية بقية الحاكميات الأخلاقية، لتفعيل وتقرير الحكم الأخلاقي النهائي.

٧- الثقافة والدين والمقيِّدات الأُخرى والعقل السياسي: هي أُطرٌ عامةٌ للضبط والمراقبة وتفعيل الحكم الأخلاقي. تتفاوت نسبها وأولوياتها بحسب مدى رسوخها وتمكينها في الذات-الأنا.

ج- مستويات وحاكميات الحكم الأخلاقي:

لقد ذكرنا سابقاً بأن العوامل والعناصر التي تحدد القرار الأخلاقي، هي في الحقيقة مجموعةٌ من المستويات والحاكميات، التي لا يمكن فصلها ولا عزلها، لأنها متداخلةٌ ومتفاعلةٌ باستمرار، كما أن أولوياتها تتشابك وتتفاوت بحسب الظروف والثقافة والبيئة. وهي:

١- المستوى الفردي:

وهو المُنطَلَقُ الذي يتأسَّس منه الحكم الأخلاقي ويشمل في اللاوعي المعطى الفطري الأخلاقي العام، إذ يتضمَّن المزاج العصبي والدماغي، ويُمَفْصِل المستوى الفردي هذه

الفطرة في الوعي، مع التواصل الاجتماعي الثقافي والسياسي. كما أنه يستند إلى مركزية الأنا ورغباتها وتجربتها التاريخية.

يهدف الحكم الأخلاقي على المستوى الفردي، إلى تحقيق الرغبة تحت رقابة الثقافة والمقيِّدات. لا يتم إشباع الرغبة إلا ضمن مسوِّغاتٍ أخلاقيةٍ أياً تكن طبيعتها، ذلك أن تحقيق الرغبة، لا يجد له معنىً إلا في الصعوبات والمقيِّدات الاجتماعية والقانونية وغيرها. فالشحن والضغط شرطان أساسيان لتمظهر الرغبات الساعية إلى التحقُّق.

يعمل المجتمع من خلال القوانين على ضبط التضارب والعنف والتناقض والتعارض بين الرغبات الفردية والجماعية.

تزيد القوى النفسية-العقلية المستوى الفردي تعقيداً وغموضاً، فالإنسان ذو وجهين: أولهما وجهٌ اجتماعيٌّ- ثقافيٌّ لا يُخفي شفافيَّته وَعَلَنيَّته، ووجهٌ آخر مستترٌ وخجولٌ هو وجه الشهوة واللذة. لا يتجلَّى هذا الأخير إلا في اللحظات شديدة الحميميَّة والخصوصيَّة.

يبدو أن القصَّة هي بالضبط هذان الوجهان- المتصارعان – المتنافسان – المتحاوران باستمرار.

٢- المستوى الثقافي – الاجتماعي:

يتداخل الموروث الإحيائي ويتمفصل مع انطباعات الثقافة ومناهجها الفكرية والمنطقية. وهو الأمر الذي يُولِّد توليفاً ذهنياً شعورياً، يُؤمِّن التواصل الاجتماعي والرابط الإنساني، ويُعزِّز استمرارية الحياة الفردية والجماعية ويحفظ الجنس البشري.

تُرسَم الثقافة والتقاليد الاجتماعية في الذات-النفس-الدماغ، «فتطبع» مناهجهما، وتحفر في الذاكرة، بل الأكثر من ذلك تترك بصماتها وترسيماتها المعرفية، كما منطقها الفكري، ولكنها تعمل بجدليةٍ وتفاعلٍ دائمين، بحيث يمكن لنا، التلاعب الحر والابتكار ضمن الثقافة الواحدة[1] فتصبح هذه الأخيرة قابلةً للتهجين، والتعديل والتحول، بحسب الظروف، ومن هنا أهمية :

---

(١) يرى ادغار موران في هذا السياق : «أن المحددات الثقافية هي ذات طبيعة مزدوجة، إيجابية (تفرض ما ينبغي معرفته وما ينبغي التفكير فيه)، وسلبية (تُملي علينا ما لا ينبغي معرفته ولا التفكير فيه)...يُقرُّ هذا الوجه السلبي بوجود كامن غير مرئي لاحتمال التغيير...ثم يبدأ الكامن بالظهور كانحراف، ثم يصبح اتجاهاً تحوُّلياً ....الإقرار بتعددية المحددات والحبكات المعلوماتية والصدف واحتمالات الإبداعات الفردية والاكتشافات،..وأن هذه الحبكات المعلوماتية المتعددة يمكن لها، أن تصبح تنافسية وتناقضية في المجتمع والثقافة، بل في الفكر الفردي نفسه...الوعي أن أية فكرة جديدة تتشكل لا بد أن تصطدم بالمقيِّد الاجتماعي، أو تنمو في حيِّزٍ متسامح، أو تقاطعات وتفاعلات وتناقضات...كل جديد يحتاج إلى ظروف غير قهرية لكي يتبلور...».
انظر: Edgar Morin –Méthode 4, ibid., pp.76, 77.

- الطفولة المديدة عند الانسان: إذ من خلالها يتم تطبيع الثقافة وترسيخها، أي حفرها في المشابك العصبية والمناطق الدماغية للجهاز العصبي. بحيث يتلازم نمو المشابك وارتباطاتها مع طبيعة هذه الثقافة ومناهجها. تنتقل الثقافة من خلال التلقين والتربية، عبر الأجيال وأدمغة البشر(١).

إن للتواصل أهميةً قصوى في انتقال الحكم الأخلاقي من جيلٍ إلى آخر (هناك أبعادٌ نفسيةٌ لعمليات التماثل والتطابق والتعلُّق بين الطفل ووالديه).

* ابتداءً من الشهر الثاني : يبدأ تناسق النظرات وتناغمها بين الطفل ومحيطه، ثم يمكن للطفل لاحقاً أن يتمثَّل اتجاهات الرغبات بينه وبين محيطه.

* في السنة الثانية: يبدأ الطفل بالبحث عن المخفيِّ والمجهول، ويستخدم اللغة والتمثيل والمعايير الذهنية المختزنة في الذاكرة، لمواجهة المعطيات الإدراكية ويستخدم المخيلة للمقارنة بين صور الماضي والحاضر.

يدرك الطفل ذاته والآخر بالمخيلة، فيبني مبدأ التطابق والتعاطف، ويفصل في المخيلة بين مدركاته ومدركات الآخرين.

* بين أربع وسبع سنوات: تثبت التجربة، عندما يعتدي طفلٌ على آخر، بأنه يتأثر بالألم والعبوس والتجهُّم والبكاء، مما يجعل الاعتداء يتوقف. كما أثبتت التجربة بأن اختراق المقيِّدات «الأخلاق» يجعل العقاب رادعاً للطفل من التمادي في الاختراق والنكث(٢).

اللُّحمة الاجتماعية والثقافية:

-إذا كانت المشاعر الأخلاقية ذات طبيعة موروثة فطرية، بحكم وجود دوائر عصبية، تختص باللذة والكآبة والخوف والعنف، فإنها تتعزَّز وتنشط من خلال تقوية اللحمة الاجتماعية والثقافية، لذلك كان الحب والتعاطف واللطف والرحمة والغيرية، مشاعر إنسانية تُفعِّل التواصل وأطر التكامل والتكافل بين الأفراد. أما نقيضها فيقطع التفاعل، ويؤدِّي إلى الوحدة والكآبة.

تعكس اللحمة الاجتماعية مبدأً لا انفكاك منه، وهو التماسك الجماعي بالمعنى الذي يورده ريجيس دوبريه «بل في العالم معنى لأن التماسك مطلوبٌ. وليس في مقدور هذه الجماعات غض النظر عن توفير وسائل التماسك تحت طائلة الانقراض»(٣). والانقراض يبدأ

(١) انظر: Ibid., pp. 21, 22.

(٢) انظر: Changeux jean –pierre, Du vrai,du bien, du mal, ibid., p.53.

(٣) لمزيد من التوضيح انظر: ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، .تر عفيف دمشقية، بيروت: دار الآداب، ١٩٨٦، صص ٤٢، ٤٣.

بالفصل والقطع، أي بالفرقة التي لا تستوي إلا على الإغواء، وهذا الأخير يستمدُّ وسواسه من شيطان الأنا والرغبة والمرتبة، بمعنى الاستعلاء. نعتقد أن التوحيد بالمعنى الديني، يستقر على نبذ الانقسام وإعلاء مفهوم الجماعة، مما يترتَّب عليه حكمٌ أخلاقيٌّ متعالٍ يُوَلِّف بين الأفراد، ويمنع فرقتهم.

تكتسب الطقوس الدينية والشعائر (المذهبية) أهميةً في هذا السياق، من حيث إنها تُقوِّي اللُّحمة الاجتماعية من خلال الإيقاع والتكرار، لِتُنَمْذِجَ المثال، وتُوَحِّدَ الأفراد وتُفَعِّلَ الصورة الأخلاقية والسياسية.

٣- إنسانية الحكم الأخلاقي وعالميته:

قد تكون المسألة الأخلاقية من أهم الموضوعات التي تتمتع بالعالمية، وتُعتبر ميزةً انسانيةً فريدةً. لأن عناوينها العامة تُشَكِّل قاسماً مشتركاً بين الثقافات والحضارات. إلا أن كيفيتها وتفاصيلها ونِسَبَهَا، تتفاوت وتختلف، بحسب الظروف الثقافية والاجتماعية والتاريخية.

ونلحظ في هذا السياق، بأن القواسم الإنسانية المُشتَركة تنبني على ما يأتي:

أ-القدرات العقلية الإنسانية:

وهي تتضمَّن ملكاتٍ فطريةً ثابتةً نفسيةً – دماغيةً، وقدراتٍ مرنةً ومتحركةً (مرونة المشابك العصبية)، الأمر الذي يسمح للثقافة والتربية والعلاقات الاجتماعية بوضع بصماتها، وتطبيع مناهجها، دماغياً وعصبياً.

كما أن آلية الإدراك والمعرفة تتميَّز بفطريتها، فهي ذاتها عند كل البشر، وأن المحيط الكوني هو ذاته، يتفاعل الأفراد مع المحيط الخارجي من خلال أدمغتهم. إلا أن الحقول الإدراكية تتنوَّع وتختلف وتتعدَّد، ذلك أن الثقافات تتحصَّل من تفاعلات البشر مع العالم الخارجي، مما يؤدي إلى اختلاف الاستجابات والأحاسيس والتفاعلات.

ب-فطرية المفاهيم الأخلاقية العامة :

تنهض المصطلحات الفكرية على أساس التجريد والتصنيف والتنويع والتبويب، وكلها قدراتٌ إنسانيةٌ عامةٌ ومشتركة. ولكن الاختلاف يقع في الدلالات اللغوية والحقول الإدراكية، والظروف التاريخية، لذلك تتفاوت الأحكام الأخلاقية وتتغير.

تُعتبر مفردة الخير، مثلاً، عامةً ومشتركةً يُقصد منها العمل الصالح والمفيد والمؤدِّي الى السعادة أو الفرح ...الخ .

ولكننا في الواقع نرى بأن هذه المفردة تختلف أهميتها ونسبتها بل وحتى دلالتها ومضمونها وقد تتعارض معانيها أحياناً، تبعاً للظروف والمجتمعات. إن قدرتنا على استنباط الحكم الأخلاقي، تؤول الى قدراتنا العقلية، ولكن نسبيَّته ترتبط بـ:

- حقلنا الإدراكي الخاص. الذات-الأنا ومركزيتها، ورواياتها التاريخية وتجربتها.

- ذكرياتنا المختزنة، وما صحبها من انفعالات جسدية وتأثيرات.

- القواعد والمعايير الأخلاقية والاجتماعية المنطبعة في الدماغ والجهاز العصبي.

إن ما يميِّز الدماغ الإنساني عن الحاسوب الآلي هو:

- إن الدماغ البشري ليس حاسوباً آلياً، فهذا الأخير يبرمجه الإنسان، ويضع له الحبكات المعلوماتية التي تُجري احتساباتها المبرمَجة.

- الدماغ البشري حاسوبٌ، من نوعٍ خاصٍّ جداً، فريدٌ ومميَّزٌ. فهو يملك قدراتٍ فكريةً ومخيلةً وتجلياتٍ روحيةً -نفسيةً.

كما أنه مبرمجٌ لذاته، متفاعلٌ ومبتكِر. وأن حبكاته المعلوماتية متعددةٌ ومتحاورةٌ وجدليةٌ -تنافسيةٌ.

-تتميَّز الحبكات المعلوماتية عند الإنسان، بأنها تُبرمِجُ ذاتها، وتُجدِّد ترسيماتها المعرفية باستمرار، فهي ترتكز إلى الفطري وتمدُّه بحاكميات التجربة والثقافة والبيئة. لا يعقل الحاسوب الآلي العمليات الاحتسابية التي تُترجم المرموزات المشفَّرة وتحوِّلها إلى مدركات.

كما لا يعي هذا الحاسوب المحصِّلات الاحتسابية لكل هذه الوظائف.

الاختلاف الواضح بين الحاسوب الآلي والبشري، هو أن هذا الأخير يبرمج ذاته كما ذكرنا، وأنه يعقل ويعي المحصِّلات الإدراكية للاحتسابات الدماغية، التي تشكِّل صوراً ذهنيةً، وتستطيع ذاتنا وكلِّيتنا ونفسنا وعي هذه الصور والتلاعب بها، بمعنى ابتكار التركيبات والتوليفات.

لا يمكننا فهم هذه المسألة إلا بوصفها، حلقات متصلة دائرية -ارتدادية -تفاعلية، تجري داخل الجهاز العقلي - الدماغي لتولِّد فكراً خلاَّقاً وواعياً.

لا يستقيم الحكم الأخلاقي العلمي والعالمي، إلا على حوارٍ وتفاعلٍ، بين الحقول الإدراكية -المعرفية، بين الثقافات والمجتمعات، بطريقةٍ حرةٍ غير قهريةٍ، لأن المسألة في نهاية الامر

تخضع للتفضيل والاستحسان والرغبة والفائدة.

ولكي لا نظل نحلِّق في فضاءٍ فكريٍّ مغلقٍ، إلى القارئ الكريم جملةٌ من نماذج للحكم الأخلاقي ومبرِّراته ومسوِّغاته الفكرية.

-كيف ينفصل السلوك الهادف عن الحكم الأخلاقي:

السلوك هادفٌ دائماً، أي أنه يملك غطاءً يبرِّره ويوجِّهه. ولكننا في الواقع نواجه ما يبدو تناقضاً أو تعارضاً بين السلوك والأخلاق، وفي الحقيقة، إن ما يجري بالضبط هو استبدالٌ ظرفيٌّ للأخلاق بمبرراتٍ ومسوِّغاتٍ أخلاقيةٍ أخرى، وذرائعَ فرديةٍ –ثقافيةٍ-اجتماعيةٍ.

أ-تغليب الرغبة على ما عداها: يظهر الأمر جلياً في الأنانية الفردية، فتكون الرغبة جامحةً لدرجةٍ تجعلنا لا نقوى على مقاومتها، فنحققها بحجةٍ شرعيةٍ أو ثقافيةٍ قانونيةٍ أو غيرها. كأن نقول مثلاً يجوز شرعاً، أو القانون يسمح، أو المصلحة تقتضي ذلك، أوالأعراف العائلية.

العبرة هنا هي أننا نسعى الى تحقيق الرغبة، فنبحث لها عن مبررٍ أخلاقيٍّ مما تيسَّر.

نصطدم في معاملاتنا اليومية بمجموعةٍ من الاختبارات الأخلاقية، إذ إننا نواجه معضلةً، عندما يحدث خطأٌ ماليٌّ لمصلحتنا، فتمرُّ أمامنا بلمحة بصرٍ سريعةٍ، أنانيتنا وحبُّنا للتملُّك ورغباتنا، كوسواسٍ يهمس لنا بالذرائع والمبررات، كالضائقة المعيشية والعلاقات الاجتماعية والشطارة والتحايل وانتهاز الفرص وغفلة الآخر، فنتَّخذ قرارنا النهائي الذي سوف يعقبه تأنيب ضميرٍ، أو ارتياحٌ تامٌّ للقرار المتَّخذ.

ب-السلفية الدينية (التكفيرية): وهي سلوكٌ يجمِّد الحكم الأخلاقي العام. بل يستبدله بمسوِّغاتٍ تبريريةٍ مقولبةٍ، وذلك من خلال الاحتكام إلى سلوك السلف الصالح، بعد تفريغه من لحظته وتاريخ ظهوره، عبر تنميطٍ مُمَنْهَجٍ، يستبعد التجربة التاريخية الفردية والظروف الإنسانية، وهذا ما نسميه التحجر الأخلاقي والفكري. ثمَّة إذاً بُعدٌ، يستمدُّ شرعيةً أخلاقيةً من تأويلٍ خاصٍّ للمبنى الفكري الديني. وإذا كانت وجهة السلفية المذكورة تحطيم «الأصنام» فلماذا لا تعمل على تحطيم صنمية المصالح الاقتصادية والسياسية؟

يحمل المبنى الديني في الحقيقة، مبدأً أخلاقياً أساسياً، هو وحدة الجماعة وليس الفِرقة، فالفرقة فعل قطع التواصل، فما ينبغي الإتيان به هو مدُّ جذور الحوار لفضِّ النزاعات والخلافات، وليس شرعنة الحرب على الآخر، ولكن الحوار لا يستقيم مع تنميط الفكر وتحجُّره، يعمل التكفير هنا على إخفاء خلفيةٍ سياسيةٍ، تنضوي في مشاريع لم تعد مجهولة.

هناك وجهٌ آخر لهذه المسألة هو أن نعتبر النصَّ المقدَّس لا يحتمل إلا تأويلاً واحداً، أو نصَّاً مُرسَلاً للبشر وأدمغتهم، أي أن يحتمل تأويلاتهم وتدخلاتهم وفاقاً لظروفهم، وأن يعتبر، بمعنىً آخر، فاعلية الإنسان أصلاً وأساساً في بنية النص، وهو الأمر الذي لا يُلغي التنزيل ولا قدسية المُشرِّع الخالق. ذلك أن النصَّ، مرةً يكون مطلقاً واضح المعنى من خلال بنيته اللغوية، ومرةً يلحظ التأويل البشري وفاقاً للمعطيات والظروف فيصبح نصَّاً تاريخياً، يقبل التعددية التأويلية.

ج-انفصال العقل السياسي عن المبدأ الأخلاقي:

هل للسياسة أخلاق؟ أو هل يمكن للعقل السياسي أن ينضبط؟

هناك مثلٌ شائعٌ يقول : السياسة فنُّ الممكن. إنها فن استخدام وتحقيق ما نستطيع إليه سبيلاً. فماذا يمنعنا إذاً؟، إنه القانون، والأعراف الاجتماعية، أي القواعد الدستورية التي ترعى شؤون المواطنين والسياسيين في آن معاً. هناك إذاً مسألةٌ أخلاقيةٌ تضبط وتراقب السلوك. ولكن الانفصام الحاصل بين العقل السياسي والأخلاق، يُحوِّل السياسة إلى شأنٍ خاصٍّ، غير منضبطٍ يتملَّص من الرقابة، يتخبَّط عشوائياً، ولا يهتدي الا بعد فوات الأوان.

ولكن العقل السياسي يجد ما يُبرِّر ويُفعِّل سلوكه في المصالح الاقتصادية والسياسية. والمصالح، كما هو معلومٌ، متناقضةٌ لا يضبطها إلا توازن القوى. تقف المصالح إذاً خلف مبدأ القوة، فتصبح الدبلوماسية لحظةً في سياق توازن القوى. من قال إذاً إنه ليس للسياسة أخلاق؟ إنها أخلاق السيطرة والتسلُّط ونهب الثروات والاستعلاء، نقصد السياسة الواقعية التي نراها كل يوم.

د-الرشوة والفساد المالي :

يبدو أن الفساد ينتشر ويتعمَّمُ عالمياً وفي كل الأقطار، حتى أنه بات أشبه بالأيديولوجيا. فالترقِّي الاجتماعي يرتفع سعره في ظل تغييب الكفاءة والمسؤولية. والرشوة خبزٌ يوميٌّ، والاحتيال والتشاطر، وانتهاز الفرص، والسرقة...الخ. أما المبرِّرات والمسوِّغات فهي تنمو وتزدهر وتنشط بفضل براعة الأفراد في تسويقها. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: إن لم تكن ذئباً ... . الأُجور المتدنية وغلاء المعيشة، اقتصاد الخدمات، النهب المتبادل، أضف إليها تبريراتٌ شرعيةٌ وثقافيةٌ واجتماعيةٌ. أما الفقر فهو العذر الأكبر، الذي لا نقوى على ردِّه.

الخاتمة

يمكننا اختصار القصة الإنسانية بمسألة الأخلاق، ذلك أن الحياة تستلزم معرفةً، والمعرفة يترتَّب عليها سلوكٌ هادفٌ. ويحتاج هذا الأخير إلى فكرٍ يقوده ويوجِّهه ويسدِّده ويشرعِنه، لذلك كانت الأخلاق الإنسانية. لا يُستثنى أيُّ سلوكٍ من الاستناد إلى نهجٍ يحقِّق أهدافه، والنهج يتضمَّن شرعيةً فكريةً.

الأخلاق هي إذاً تصوُّراتٌ فكريةٌ ذهنيةٌ، تُرشِد السلوك، وتُحدِّد المسعى. تُعطي الأخلاق بُعداً فلسفياً للذات –الكينونة، والكون المحيط بنا. إنها البوصلة التي توجِّهنا وتفعِّل قرارنا.

وتبدو من أصلٍ مفارقٍ، متعالٍ، فهي فلسفةٌ تعوم فوق الأشياء، تعالج ما ينبغي أن يكون، وليس ما هو كائن.

يحتاج الهدف إلى عقلٍ إجرائيٍّ –عمليٍّ، وقوىً نفسيةٍ –ذهنيةٍ مرشدةٍ، فكان :الدماغ والحكم الأخلاقي.

أما منشأ الأخلاق فمعقَّدٌ ومركَّبٌ، إذ يتَّصل بالفطرة أي بالموروث الإحيائي وبالمكتسبات الثقافية والاجتماعية والمقيِّدات على أنواعها وألوانها .

يعمل الدماغ والجهاز العصبي على تلقِّي المعلومات وإعادة صياغتها على شكل شبيهٍ ذهنيٍّ، أو مثيلٍ يحاكي الواقع. ويقوم الفكر الإنساني بقراءة ورصد الأشياء وعلاقاتها، حيث يستخرج الأرقى والأنسب والأفضل بالنسبة للموضوعات الخارجية والداخلية، ولكنه استخراجٌ يلحظ الانفعالات والرغبات واستمرارية الحياة بكل وجوهها.

تستوي الفطرة على ازدواجية الذات، وهي تصوُّريةٌ، تسهم في خلق الوعي ووعي الوعي حيث يبرز المراقب والمحاسب(الأنا الأعلى).

ينبثق عن هذه التصورات، الذات الموهومة التي ترتسم معالمها المثالية على هيئة ضميرٍ –وجدانٍ-، نموذجٌ يُهتدى به.

تأتي الخلفية الفكرية أي (النموذج المثال) وهي مجموعة القواعد والمناهج الفكرية، التي تحدِّدُ مُبتغى ومرمى الذات –الأنا النموذج لترفد المبنى الأخلاقي بجملةٍ من التصورات الفكرية التي تعزِّز نمذجة الحكم الأخلاقي.

ينمو الدماغ والجهاز العصبي «المشابك العصبية» في بيئةٍ ثقافيةٍ-اجتماعيةٍ، فتُستبطن وتنطبع مناهجها الفكرية، وتُستكمل الصورة بالرافد المعتقدي والديني، وتُنشِّط التجربة الفردية وتُفعِّل عملية النمذجة المثالية للحكم الأخلاقي.

يبقى القول بأن كل هذه العناصر، تؤدِّي وظائفها بطريقةٍ متفاعلةٍ –حواريةٍ–صراعيةٍ– متبدِّلةٍ باستمرار. فينبثق من كل ذلك حكمٌ أخلاقيٌّ مناسبٌ وملائمٌ للاستجابات المرجوَّة للذات الإنسانية. تهدف الأخلاق إذاً إلى استمرارية الحياة وديمومة العلاقات الاجتماعية والثقافية. أما لماذا؟! فقد يكون الجواب في البيولوجيا كما يرى الفكر العلماني – المادي، أو هي القوانين التي وضعها الخالق في المادة، وطُلب منا رصدها وملاحظتها كما في الفكر الديني.

وللقارئ الكريم أن يختار بين هذه وتلك، خصوصاً وأن الكون غامضٌ وحافلٌ بالأسرار. ولا مناص من التأمُّل والاعتبار والتفكُّر في عظمة الخلق وتعقيده، وعظمة الخالق وقدرته.

الاستثمار في الكتابة العلمية باللغة العربية
(الواقع والمرتجى)

أ. د. سليمان حسيكي

رئيس قسم اللغة العربية وآدابها
الجامعة الإسلامية في لبنان

مقدمــة :

لغة العلم هي اللغة التي يستطيع بها أفراد الأمة استيعاب ما هو متاحٌ من علم وأفكارٍ، والتي تمكِّنهم بمرونتها ودقَّتها وسلاستها من تأصيل علمهم، والإضافة إليه والإبداع فيه واستثماره، وهذا ما حدث بالفعل للغة العربية والاستثمار فيها، إبان النهضة العلمية في القرون الماضية، يوم بُذلت العطايا والهبات والمال في العصر الأموي، لأهل الحكمة ورؤساء الصَّنعة والمترجمين الذين قاموا بنقل كتب النجوم والطب والآداب والآلات والصناعات. ولمّا جاء العصر العباسي أخذت الترجمة فيه طابع الشمول، فبعد أن كانت محصورةً في رغبة الخلفاء لإشباع نهمهم العلمي، أصبحت الكتابة العلمية باللغة العربية سُنَّةً من سنن الدولة، ومنهجاً استثمارياً من مناهج الأفراد والأُسَر، وذلك عندما كثر اختلاط العرب بأبناء الدول المفتوحة، فاستشعر الخلفاء والحكام الحاجة إلى علوم ومعارف لم تكن لهم بها صلةٌ، فأرادوا الاستزادة منها، فقرَّبوا العلماء والأطباء والحكماء وأهل الفنون والأدب، والحساب والفلك، وطلبوا إليهم ترجمة العلوم، ونقلها إلى العربية، بعد أن أجزلوا لهم العطاء، فترجموا الكتب العديدة، من اليونانية والرومية والفهلوية والفارسية والسريانية ومنها: كليلة ودمنة، السند هند، وكتب: أرسطو طاليس، وبطليموس، وإقليدس، وسائر الكتب القديمة. وحين افتتح الرشيد عمورية وأنقرة انتخب من أبنائهما فريقاً من العلماء والتراجمة وجعلهم في حاشيته، وطلب إليهم أن يختاروا عيون الكتب التي وُجدت في مكتبات هاتين البلدتين ، وتم نقلها إلى بغداد، وتعريبها، ثم حضّ الناس على قراءتها، ورغّبهم في شرائها والنظر فيها والإفادة منها، فنفقت سوق العلم في زمن المأمون وقامت دار الحكمة في عصره ببغداد التي غدت أكاديميةً علميةً.

كما أن حركة الترجمة والنقل والتعريب منذ العهد الأموي استمرت حتى العهد العباسي الثاني، وأتاحت للعلماء العرب والمسلمين فرصاً ثمينةً للتفاعل مع النتاج العلمي لمختلف الثقافات والحضارات الأخرى، وفتحت الباب أمام العلماء العرب والمسلمين للإسهام في صنع الحضارة العالمية. والعلماء العرب والمسلمون هم الذين رفعوا من شأن المنهج العلمي التجريبي، وتوسَّعوا في استعماله وصدّروا مبادئه وقواعده، ورسموا خطواته(١).

وإلى جانب تلك العوامل الإيجابية التي أسهمت فيها اللغة العربية في مجال العلوم الأساسية، هناك عوامل سلبيةٌ أعاقت دور اللغة العربية في الإسهام في الحضارة الإنسانية، منها: تغليب العلوم الدينية واللغوية والأدبية، وتفضيلها على العلوم الفلسفية والطبيعية، وضيق انتشار الكتب المترجمة من الحضارات الأخرى، بسبب قلة وسائل النشر التي كانت تقتصر على الكتابة أو النَّسْخِ باليد، إضافة إلى تغلُّب العناصر الأعجمية على حكم الوطن العربي، ما أدى إلى الحدِّ من حرية الفكر والخلق والإبداع، والى ضعفٍ في الاجتهاد اللغوي، وفي القدرة على الاشتقاق والتوليد والنحت اللغوي لوضع الإصطلاح العلمي المناسب، وإلى تقديس الماضي مع الشك في الحاضر وقدراته(٢). وقد خصَّ الله سبحانه العربية بخصائص لم نُحسِن استثمارها وتوظيفها في مجال العلوم على أنواعها.

أولاً- خصائص اللغة العربية وأثرها في الكتابة العلمية:

تتمتع اللغة العربية بغنىً في المفردات، ومرونةٍ وقابليةٍ للتوليد والاشتقاق يسهل معهما إيجاد صيغٍ جديدةٍ من الجذور القديمة، وقابليةٍ للتطوير والتجديد، وسهولةٍ في الكتابة والقراءة؛ وهذه الميزات التي تتمتَّع بها اللغة العربية، جعلتها في الماضي قادرةً على استيعاب التراث العلمي اليوناني والهندي والفارسي القديم، وعلى تيسير ترجمة وتعريب الكتب والاصطلاحات العلمية في مختلف مجالات العلوم، من الثقافات والحضارات الأخرى إلى اللغة والثقافة والحضارة العربية، عندما بدأت حركة الترجمة والتعريب(٣). وهذه الميزات نفسها تجعلها اليوم قادرةً على مثل ذلك.

---

(١) سعيد إسماعيل علي: «قضايا المعرفة» في: الفكر التربوي العربي الإسلامي، الأصول والمبادئ، مجموعة من المربين، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٧، صص٧٤٦-٧٨٠.

(٢) فتح الله الشيخ وأحمد السماحي: «قضيتان وثلاثة حواجز»، بحث قدم في: المؤتمر العلمي الأول حول الكتابة العلمية باللغة العربية، واقع وتطلعات، بنغازي، مارس/آذار، ١٩٩٠، ص١٥٥.

(٣) محمد عز الدهشان: «بين الواقع والأمل للترجمة والتأليف باللغة العربية»، بحث قدم في: المؤتمر العلمي الأول حول الكتابة العلمية باللغة العربية، م.س، ص١٥٦.

ولم يكتفِ العرب والمسلمون في عصورهم الذهبية، بترجمة ونقل وتعريب واستيعاب التراث العلمي الذي وصلهم من الثقافات والحضارات الأخرى، بل صحّحوا الكثير من مفاهيمه ومعطياته وأصّلوا قواعده وأضافوا إليه، كما استطاعوا أن يجعلوا من اللغة العربية مجال استثمارٍ في لغة العلم لقرونٍ طويلة.

ولم نسمع مطلقاً أن العلماء العرب والمسلمين الأوائل اصطدموا بعقبة اللغة عندما ترجموا كتب وعلوم من سبقهم من اليونان والرومان والهنود والفرس وغيرهم. ولم يتبرّم أحدٌ منهم من اللغة العربية الفصحى، ولا اتّهمها بالعجز أو القصور أو الجمود، بل وجدوا فيها كلَّ عونٍ وتيسيرٍ لمهمتهم[١].

وللغة العربية الدور الأساس في الحفاظ على كيان الأمة العربية، وانتشار حضارتها وربط شعوبها العربية والإسلامية بعضها مع البعض الآخر، فهي المفتاح إلى الثقافة والتواصل الحضاري بين الشعوب، كما أنها وعاءٌ حضاريٌّ وتوحيديٌّ ينبغي على أبناء هذه الأمة المحافظة عليه.

وقد أكَّد اللغويون العرب وغير العرب على عبقريتها وأهميتها وجمال أصواتها، كما اعترفوا بقدرتها على مواكبة التقنيات الحديثة وسائر العلوم والمعارف العالمية، وأثر انتشارها في بناء الحضارة الإنسانية، يقول رينان: «إن انتشار اللغة العربية يُعتبر من أغرب ما وقع في تاريخ البشر، كما يُعتبر من أصعب الأمور التي استعصى حلُّها، فقد كانت هذه اللغة غير معروفةٍ في البدء، فبدت فجأةً على غايةٍ من الكمال، سلسةً غاية السلاسة، غنيةً أيَّ غنى، وإن اللغة العربية – ولا جدال- قد عمّت أجزاءً كبرى من العالم»[٢].

ويقول الثعالبي: «إن العربية نزل بها أفضل الكتب على أفضل العرب والعجم... وأَعتقدُ أن العربية خير اللغات»[٣].

ويقول أحد أساتذة الأزهر عبد الرحيم السائح: «إن اللغة العربية استطاعت في رحاب عالمية الإسلام أن تتَّسع لتهبط بأبعد انطلاقات الفكر، وقد زادتها مرونتها القدرة على التفوق»[٤].

---

(١) سهل السنوي: «ملاحظات في التراث العلمي العربي» في: وقائع الندوة الثانية لتاريخ العلوم عند العرب، بغداد: مركز إحياء التراث العلمي العربي، ١٩٨٩، صص١١٣-١٣٦.

(٢) أنور زيناتي، زيارة جديدة للاستشراق، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٦، ص١٢٦.

(٣) أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، جامعة القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٣٨، ص١٩٢ وما بعدها.

(٤) إدريس العلمي، في اللغة العربية، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠١، ص١٥. واللغة العربية وتعليمها للدارسين الأجانب: هادية كاتبي، العربية لغةٌ عالميةٌ، المؤتمر الدولي السنوي للغة العربية ١٩-٢٣ مارس/ آذار ٢٠١٣، المجلد الثاني، ص٥٨٠.

ثانياً- دور العلماء العرب في الاستثمار باللغة العربية:

لقد جدَّد العلماء العرب النهوض النظريَّ والتطبيقيَّ للعلوم الأساسية، خلال فترةٍ من أهم فترات التاريخ، حيث كانت أوروبا خلالها سادرةً في عصورها المظلمة، أي بين القرنين السابع والسادس عشر الميلاديين، إذ سيطرت الحضارة العربية على المعارف الشرقية والغربية واستثمرتها بوساطة اللغة العربية، وبلغت هذه السيطرة أقصاها في القرن الرابع الهجري، أي العاشر الميلادي[1].

وما يشير إلى أهمية الاستثمار في اللغة العربية أن مؤلفات هؤلاء العلماء ظلت المراجع المعتمدة في جامعات أوروبا حتى القرن السابع عشر، واعترف عددٌ كبيرٌ من مؤرخي العلم بفضلهم على العلم والإنسانية، حتى قال قائلهم: «لولا أعمال العرب لاضطرَّ علماء النهضة الأوروبية أن يبدأوا من حيث بدأ هؤلاء ولتأخَّر سير المدنية عدة قرون». وحتى قال آخر: «إن كثيراً من الآراء والنظريات العلمية حسبناها من صنعنا فإذا العرب سبقونا إليها»[2].

وأهدى الفكر العلمي العربي والإسلامي إلى الإنسانية كثيراً من مظاهر الترف والحضارة والرفاهية، كما أهداها معلِّمَيْها (الفارابي وابن سينا). ولو قُدِّر لهذه النهضة العلمية الشاملة أن تستمر في عنفوانها وانتشارها لكانت هذه النهضة، التي تتيه بها أوروبا في العصر الحاضر، من نصيب أمتنا العربية الإسلامية، وتقدمت على تاريخها الحالي عدة قرون[3]. كما اعترف كثيرٌ من علماء الغرب بما كان للعرب من دقةٍ في التفكير وسلامةٍ في البحث، فذكروا أن العربي كان يسعى إلى معرفة الحقيقة بشكلٍ مباشرٍ وبسيطٍ، ويكشف عنها بكل وضوحٍ ودقةٍ، واعترف أكثر من واحدٍ أنهم أخذوا هذه الطريقة عن العرب[4].

غير أن بعض الأوروبيين ينكرون على العلماء العرب مآثرهم في الكتابة العلمية باللغة العربية، وتفوّقهم في مجالات العلوم المختلفة، ولم يقف الأمر عند حد إنكار الغربيين، إنما وجدنا هذه المقولة الخاطئة تسيطر على بعض المثقفين العرب، وأصحاب الشهادات والألقاب العلمية، بل تعدى الأمر إلى حدِّ الاستخفاف بكل ما هو شرقي بعامة، وعربي بخاصة، وإلى

(١) عدنان النقاش: ندوة التراث العلمي العربي في العلوم الأساسية، نظمتها كلية العلوم بجامعة الفاتح، في ١٧-٢٠ كانون الأول، ١٩٩٠، ص٥٩٠.

(٢) م.ن، ص١١٦.

(٣) م.ن، ص.ن.

(٤) محمود ناقة، دور الفكر العربي في النهضة العلمية الحديثة، القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٧٧، ص٣٣.

التنقّص من جهد السلف، وفضلهم على المدنية. وبات هؤلاء مفتونين بالحضارة الغربية، مهملين تاريخهم وحضارتهم، وأصبحوا يرون في المدنية الأوروبية كل الخير وكل الجمال، وكل الانتفاع.

وسار هؤلاء في ركاب الكتابات الغربية المغرضة، التي تنكر أو تقلّل من الدور الذي قام به علماء العرب، في مختلف مجالات المعرفة الإنسانية، ونادوا بتدريس العلوم الأساسية في الشرق العربي باللغات الأجنبية، بدعوى أنها مواد جديدة على العرب، وعدم توفّر المراجع اللازمة باللغة العربية، ونسوا أو تناسوا سبق العرب في هذه المواد وظهور نوابغ ومبتكرين منهم فيها. وقد أدَّى تدريسها باللغات الأجنبية إلى تخلّفٍ وركودٍ وبُعدٍ عن الإبداع والنبوغ، لأن الإبداع لا يكون بغير اللغة الأم، وإلى حرمان اللغة من النمو، أضف إلى ذلك تبعية كثيرٍ من الجامعات والمعاهد في وطننا العربي لمعاهد غربية، وإصرار هذه الجامعات والمعاهد الأوروبية على ضرورة سيرنا على أنماطٍ تعليميةٍ مستوردةٍ بمناهجها ومقرَّراتها وكتبها وأنظمتها التعليمية، ما أدَّى إلى بلبلةٍ فكريةٍ كبيرةٍ وإلى دعاوى متعددةٍ على وجود تعارضٍ بين الدين والعلم[١].

علماً أن توطين العلم وتطويعه، وإثراء إنتاجه، في أية أمةٍ من الأمم التي تسعى إلى التقدم والتطور والمشاركة في بناء الحضارة الإنسانية، يتطلب حركيةً واسعةً باتجاه ترسيخ استخدام اللغة الوطنية من طريق الاستثمار في الترجمة وتعميم نشر الوعي العلمي باللغة الوطنية، والتعامل مع اللغات الأجنبية الحيّة تعاملاً منفتحاً تبادلياً، بعيداً عن التعصّب، قابلاً للتنافسية الشريفة.

من هذا المنطلق مثَّلت اللغة الوطنية محوراً أساسياً في قضايا التعليم في العالم، من حيث قدرتها على الوصول إلى جميع شرائح المجتمع، وإيجاد بنيةٍ أساسيةٍ في احتضان الوعي العام والتهيئة للدراسة والتعمُّق والإبداع في هذه اللغة، وبالتالي مسايرة حركة التقدم العالمي، ترجمةً ومصطلحاتٍ وتعاطياً مع المستجدَّات.

ومن الحقائق العلمية، أن المكتشفات العلمية الجديدة، أكّدت أن اللغة سابقةٌ للفرد، باقيةٌ بعده، لا تحيا إلا بتداول الأفراد لها، ولكنها تموت وتنقرض إذا ما أعرض الأفراد عن تداولها[٢].

(١) محمد عبد القادر أحمد: «إسهامات علماء العرب والمسلمين العلمية...»، بحث قدم في ندوة «التراث العلمي العربي في العلوم الأساسية»، م.س، ص٦٧ وما بعدها.

(٢) عبد السلام المسدي، «اللغة العربية والتحديات الجديدة»، مجلة ثقافات، العدد ١٣، سنة ٢٠٠٥، ص٢٨.

وبالرغم من أن نظرياتٍ أخرى ارتفعت مطالبةً باعتماد لغةٍ علميةٍ واحدةٍ في العالم، غير أن هذه النظرية واجهت انتقاداتٍ كبيرةً وهجوماً قوياً، جعل الكثير من الغيورين على ثقافتهم الوطنية ولغتهم الأم يتعمَّقون في الدراسة والبحث في فضائل الدراسة باللغة القومية، ولاسيما من أبناء الأمة العربية، الذين يجدون في مقوِّمات لغتهم وإمكاناتها القدرة على مواكبة التطور وحمل مهمة التعليم الحديث بكفاءةٍ وسويةٍ عاليةٍ، بفضل خصائص العربية من غنىً وطواعيةٍ ومرونةٍ في الاشتقاق والمجاز والوضع والقياس، مع شرحٍ وافٍ لفوائد ونجاعة استثمار التعلم باللغة الوطنية من حيث الفهم، والتجاوب والإبداع في المحافظة على الهوية والشخصية، لا من حيث التعصُّب وإنما من حيث ترسيخ مفهوم التمازج الحضاري والثقافي على قاعدة أن اللغة الوطنية تُغني وتُنافس، لا تُلغي وتمحو[١].

كما أن اللغة العربية تواجه في هذا العصر الهجوم ممن يُفضِّلون عليها اللغة الإنكليزية التي يرونها لغة العلم والابتكار والتقدم، أو يرونها لغة التجارة العالمية الواسعة المدى، وممن يرون أن لغتنا قاصرةٌ عن ملاحقة التقدم العلمي، وممن يرون في استخدامها تخلُّفاً وفي استخدام اللغات الأخرى تحضُّراً[٢]. علماً أن العربية هي فكرنا، أي ما تحتوي عليه عقولنا من معارف، فإذا قصّرت عن العلم الحديث فنحن المقصِّرون، وإن واكبته فلأننا واكبناه، فلا يمكن أن نتقدَّم نحن وتُقصِّر لغتنا[٣].

ثالثاً-واقع الكتابة العلمية باللغة العربية:

في الكلام عن الكتابة العلمية باللغة العربية تحسن الإشارة إلى أن واقع الكتابة العلمية، من حيث الفكر العلمي العربي، والمؤسسات العلمية والتربوية، أصابه الركود أو الانتكاس نتيجة التشكُّك في قدرة الإنسان العربي وأهليَّته للكتابة بلغةٍ علميةٍ، والاستهانة بدور العلم والانتصارات العلمية التي حققها الأسلاف من المفكرين والعلماء العرب والمسلمين، وساعدت على ذلك الظروف الاقتصادية والاجتماعية المتردِّية التي أخذت باجتياح الوطن العربي والإسلامي بعد منتصف القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، مروراً بالحكم العثماني إلى حقبة الاستعمار الأوروبي، وحتى بدايات النهضة. ومع الاستقلالات العربية المعاصرة بدأ توجُّهٌ متواضعٌ نحو إعادة الاعتبار للكتابة العلمية، وذلك من خلال الاندفاعة التي صاحبت حقبة الاستقلال، غير أن هذا التوجُّه سرعان ما أصابه الركود في بداية

(١) فاديا عبد اللطيف المليح، التعريب والترجمة، في كتاب «مؤتمر اللغة العربية أمام تحديات العولمة»، الدورة الثالثة، ٢٠٠٥، ص١٧٥.

(٢) حسين نصار، اللغة العربية وتحديات العصر، مجلة العربي، العدد ٥٠٣، أكتوبر، ٢٠٠٠، ص١٥.

(٣) م.ن، ص.ن.

السبعينات من القرن الماضي، وعاد التشكُّكُ في العقل والإنسان والعلم والطبيعة يطفو على السطح، ولكن بأشكالٍ جديدةٍ، بالغة العصرية، نتيجة الثورة التكنولوجية، ما أثَّر جذرياً في عقلية المجتمع العربي المعاصر العلمية، وأوقعها في أزمةٍ خطيرةٍ تتمثل في أن العقلية العلمية العربية تنتظر من التراث ما لا يستطيع أن يقوم به من حلٍّ مشكلات العصر ومواجهة تحديات المستقبل(١). وقد يكون الانقطاع الحضاريُّ لكلٍّ من التراثين الفكري والعلمي في بلادنا سبباً جوهرياً لذلك، ولكن الأكثر خطورةً هو الإصرار على عدم إدراك الحقبة المعاصرة من خلال مضامينها ومتطلّباتها(٢).

كما تجاهل العرب في العصر الحديث الدور الذي أدَّته اللغة العربية في بناء حضارةٍ إنسانيةٍ امتدت لقرونٍ عدةٍ في التاريخ الوسيط، إذ كانت العربية «هي اللغة العالمية الأولى، لغة العلم والفكر والاقتصاد، وحرَّر الحرفُ العربيُّ عشراتِ اللغاتِ غير المكتوبةِ وأدخلها عالم التدوين، وتعايشت الثقافة العربية الإسلامية مع ثقافات الشعوب التي ارتبطت معها بالعقيدة، ولم تحاول طمسها أو استلابها، ولكنها تعاملت معها أخذاً وعطاءً فأغنتها واغتنت بها، وقَبِلَتْ دون تميّزٍ ولا تمييزٍ من استطاع أن يضيف إلى قدرتها، بل إنها كرّمت ذلك وشجّعت عليه»(٣).

والتساؤلات المطروحة في العصر الحديث: أين يتجه العرب بلغتهم العلمية ووجودهم؟ وكيف يعيدون مجداً حضارياً كُتِبَ باللغة العربية؟

فمنذ قرنٍ أو يزيد، سعى العرب في بعض الدول العربية إلى تعريب التعليم، إيماناً منهم أن التعريب ليس قضية لغةٍ ومفرداتٍ وتراكيب، وإنما هو حاجةٌ حضاريةٌ يتجلّى من خلالها تأكيد الذات والهوية العربية، ليكون لهم حضورهم في حضارة العصر، «فالتعريب يعني المشارَكَة المُبدِعةَ للمؤسَّسات العلمية العربية في بناء الحضارة العالمية، والخروجَ من حالة التبعية الفكرية والثقافية»(٤).

ومن المفارقات التي تدعو للتأمُّل أن الصراعات الأساسية التي تُدار ضد مستقبل اللغة العربية، هي من صُنع دولٍ ومجتمعاتٍ تعيش العقل العلمي منذ عقود، وتتمتَّعُ بعلميةٍ خاصةٍ، بالغة التقدم والازدهار؛ ومن غير المحتمل أن تتمكن البلدان العربية، في ظل تراجع علميتها

(١) كريم عزقول، العقل في الإسلام، بيروت: مطابع صادر ونعماني، ١٩٤٦، ص١٦٥.

(٢) فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥، ص٥١.

(٣) ياسين خليل: «اللغة والوجود القومي»، في ندوة اللغة العربية والوعي القومي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦، ص٢٢.

(٤) عبد الكريم خليفة: اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث، عمان: منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، ١٩٨٧، ص٦.

الخاصة ونظام العلم فيها، من المحافظة على البقاء وحماية مكتسباتها الراهنة إذا لم تطوِّر لغتها العلمية وتستثمرها في المجالات الحياتية.

ومهما استطاعت هذه البلدان من إنشاء مدارس وجامعاتٍ، وتجميع معلوماتٍ وتخريج جامعيين واستعمال أجهزةٍ وأدواتٍ تكنولوجيةٍ حديثةٍ، وحتى ترجمة كتبٍ، فإن ذلك كله لن يكون بديلاً عن تحفيز الكتابة العلمية باللغة العربية، وتكوين العقل العلمي وبناء نظام تعليميٍّ فاعلٍ «لأن تكوين العقل العلمي عمليةٌ يجب أن تكون مقصودةً لذاتها، مطلوبةً بغاياتها، مصوغةً كمشروعٍ وطنيٍّ يشكِّل جزءاً من المشروع الحضاري الكبير»[١].

ولا يخفى أن الأعباء التي تواجهها المنطقة العربية، ومنها: تدفُّقُ المعلومات والأدوات والأجهزة والمعدَّات والكتب المترجمة والمواد الثقافية، قد جعلت نظام التعليم في منطقتنا في حالة لهاثٍ دائمٍ، ويريد أن يجاري ما يُقدَّمُ له وما يُفرَضُ عليه استعماله، غير أنه بالكاد يجد الوقت والجهدَ والموارد والإمكانات المالية والبشرية للتعلم على إدارة أو استعمال أو تداول ما يُقدِّمه السوق الدولي في كل مجال. يُضاف إلى ذلك ما أحدثته ثورة المعلومات في الدول المتقدمة، واستخدامها لمختلف التكنولوجيات الاتصالية لتقديم «الحل الجاهز» لكل معضلةٍ تتطلب الفكر والعلم، لدرجة أن هذه الحلول أصبحت سلعةً رائجةً ومنخفضة التكاليف. إذ «إن التكنولوجيا الحديثة خلال العقدين الماضيين قد نجحت في تحويل جزءٍ كبيرٍ من منتجات العقل البشري ومنتجات نظام العلم إلى سلعةٍ قابلةٍ للتداول وبكلفةٍ زهيدةٍ،... وبالتالي نسقط واحداً من أهم عوامل ومسوِّغات وأسباب نموِّ اللغة وتعاظمها، والإنفاق عليها والاستثمار فيها»[٢].

إن مثل هذه الإشكاليات لا يمكن التغلُّبُ عليها إلا من خلال الرؤية المستقبلية للكتابة العلمية باللغة العربية، واستثمارها ليس بالفوائد المالية والمكاسب والاقتصاديات الآنيّة بل بالمشروع الحضاري.

رابعاً- استثمار الكتابة العلمية في التبادل الحضاري:

إن اللغة تحيا بأهلها قبل أن تحيا بتركيبها، وتحظى بالصدارة عندما يكون أهلها قد سبقوا العالم في التطور الحضاري؛ وللغة العربية من الرصيد الحضاري والعمق التاريخي والقدسية الدينية ما يجعلها أداة التواصل الأساسية في التبادل الحضاري بين الشعوب،

(١) إبراهيم بدران: بحث «حول مفاهيم العلم في العقلية العربية»، في الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨، ص٢٣٧.

(٢) م. ن، ص٢٣٨.

بالاستناد إلى عناصر قوتها وقدرتها على استيعاب المستجدَّات. فمهما كان للوسائل السمعية والبصرية من أهميةٍ في التواصل، تبقى الكلمة المكتوبة هي الوسيلة الأساس في بناء الحضارة الإنسانية، وحفظ التراث الفكري والإنجازات العلمية.

ولعل مؤلفات ابن سينا والفارابي وابن الهيثم وجابر بن حيان والخوارزمي وغيرهم من أعلام الحضارة العربية والإسلامية، تدلُّ على الإرث الحضاري الرائع الذي قَدَّموه للإنسانية جمعاء، بأسلوبهم العلمي الأخَّاذ ولغتهم العربية الرصينة التي كتبوا بها الرسائل والموسوعات، وسطّروا بها التجارب والبحوث في الفلك والجبر والهندسة والطب والجيولوجيا والجغرافيا وعلوم الحياة والكيمياء، وغير ذلك من مجالات العلوم المختلفة، كما طوّع هؤلاء العباقرة لغتهم العربية لمصطلحات العلوم الكونية والطبيعية والأحيائية، فأنتجوا حضارةً عالميةً مهَّدت للنهضة العلمية الحديثة.

غير أن فريقاً، ممن بهرتهم مظاهر المدنية الغربية، صدّقوا مقولةً اخترعها الأعداء وروّجوها في البلدان العربية والإسلامية التي كانوا قد احتلوها ردحاً من الزمان، ثم اصطنعوا لهم توابع من أهلها يشيعون تلك المقولة ويغرسونها في عقول الأجيال من شباب الأمة، وهي أن العربية إن صلحت أن تكون لغة فقهٍ وأدبٍ وشعرٍ، فإنها لا تصلح أن تكون لغة علمٍ أو لغة طبٍ أو لغة صناعةٍ أو تجارةٍ، لافتقارها إلى الألفاظ العلمية والتعابير الدقيقة التي تتطلّبها العلوم الحديثة وتستلزمها التكنولوجيا المعاصرة.

علماً أن اللغة العربية غزت أصقاعاً شتى من العالم، ودخلت أمماً، وأثَّرت في لغاتها، كما اتَّسعت لاستقبال اللغات التركية والإيرانية والإنجليزية والإيطالية والإسبانية وغيرها من اللغات، ما يدل على أن اللغة العربية كانت ولا تزال حيّةً قادرةً على استيعاب مصطلحات التقدم ومفردات التكنولوجيا المعاصرة. وقد استطاعت بفضل تراثها أن تستوعب الثقافات والعلوم حين قام النَقَلَةُ والمترجمون بترجمة كتب اليونان والفرس والهند والإغريق إلى العربية، حتى أصبحت اللغة العربية، حينذاك، لغة العلم والمعرفة التي يستعملها العلماء والمؤلفون في جميع أقطار المعمورة، وصحّ وصفها بأنها لغة العالم المتحضر. هذا يوم كان العرب سادة العالم ولهم زمام المبادرة، فاستثمروا لغتهم في السياسة والفكر والعلم والاقتصاد والأخلاق والفن.

وما يؤكد الإفادة من استثمار الكتابة العلمية باللغة العربية ما توفَّر لدى قرَّاء العربية من معجماتٍ ثنائيةٍ، حافلةٍ بالألوف من مصطلحات المعرفة الحديثة بعامة، نذكر منها: معجم شرف الطبي، معجم عيسى النباتي، معجم الشهابي الزراعي، والمورد والمنهل، وغيرها من

عشرات المعجمات، عدا ما أخرجه مجمع اللغة العربية في القاهرة من عشرات الألوف من مصطلحات العلوم والفنون والآداب، وجهود مجمع دمشق ومجمع بغداد، وما قدَّمته الهيئات والمؤتمرات من جهودٍ مضاعفةٍ في مجال التعبير العصري عن التقدم الحضاري، وبالتالي استثمار هذه المؤلفات المصوغة بلغةٍ علميةٍ واضحةٍ من دون أي لبس.

وفي البلاد العربية على تعدُّدها عشرات الكلِّيات والمعاهد والأندية، تمارس الحياة العلمية الطليقة في أدقِّ مجالاتها وأرفع درجاتها، واللغة التي تكتب للتعبير عن هذه الحياة العلمية، في معظم المجالات، هي اللغة العربية. وفي العالم العربي الألوف من الدارسين العلميين المتخصصين، الذين جمعوا بين اللغات المتعدِّدة والثقافات المتنوِّعة، وقد فُتِحَتْ أمامهم النوافذ على الصعيد العالمي، يُحصِّلون ويُعلِّمون ويُؤلِّفون ويُترجمون بالعربية؛ كما أن الصحافة العربية تصدر كل يوم مصورةً أحداث الحياة، وما يدور فيها من وجوه الأنشطة، إلى جانب ذلك كله، فإن ما يُنشر في وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة بلغةٍ عربيةٍ عصريةٍ، يعزِّز فرضية الإفادة من الاستثمار في اللغة العربية. ومما يشهد لهذا، أن الرأي العام العالمي، في أوج مستوياته الدولية، قد اعترف للعربية بعالميَّتها؛ فهي اليوم إحدى اللغات المعدودة التي تُعبِّر بها «اليونسكو» عن دراساتها وبحوثها وسائر وجوه نشاطها الفكري، وأن الألوف من المؤلِّفين من غير العرب، قد ألَّفوا باللغة العربية، نذكر منهم: الفارابي، القزويني، الخرساني، الأصبهاني، المراكشي، الدينوري، الأفغاني، الفيروزي أبادي، القيرواني، الزمخشري، الجبرتي...

من هذا كله يتبيَّن أن اللغة العربية كانت وما زالت مجال استثمارٍ في الحضارة الإنسانية. ولو تساءلنا اليوم: ما بال غالبية الأساتذة، في الكليات العلمية في الجامعات العربية، يتجنَّبون التعلّم والتعليم باللغة العربية، من خلال التعريب؟

الجواب باختصار: هو جهل معظم الأساتذة المُتغرِّبين بلغتهم العربية؛ من هنا فمشكلة التعريب ليست مشكلة اللغة ذاتها، كما يدّعي العاجزون، وإنما هي مشكلة هؤلاء العاجزين، فضلاً عن أنها مشكلة قرارٍ سياسيٍّ حازمٍ، يفرض التعريب ويتابع تطبيقه على الدوام.

لقد أثبتت اللغة العربية من طريق مجامعها العربية في دمشق والقاهرة وبغداد وعمان، أنها لغةٌ معطاءٌ، صدر عنها عددٌ كبيرٌ من معاجم المصطلحات العلمية في مختلف العلوم العصرية. كذلك أسهم كثيرٌ من أساتذة الجامعات العربية في هذا الجانب، فألَّفوا كتباً كثيرةً في التخصُّصات العلمية المعاصرة، ولم يدّعوا أن العربية عاجزةٌ، بل أثبتوا أنها لغة علمٍ عالميةٌ، كسائر اللغات العالمية اليوم.

غير أن مشكلات العربية، اليوم، هي أن المتخصِّصين فيها لا يشجِّعون وسائل الإعلام للذود عنها، وتوعية المجتمع بها، وتوجيه المؤلِّفين والمعرِّبين والمترجمين، ومتابعة نشاطهم، وهم كذلك لا يملكون الإمكانات المادية والتنفيذية المباشرة، لتكوين فرق عملٍ لاستثمار الكتابة العلمية باللغة العربية، ومتابعة تطبيقها في الجامعات وجميع مرافق الدولة ومناحي الحياة، بما في ذلك إعلانات الجرائد والمجلات ولافتات المحلات والدعايات التجارية، من خلال التعريب[١].

أما الترجمة فهي الرافد الثاني للنهضة العلمية الحضارية للأمة، وما لم تفتح الأمة نوافذ المعارف بأنواعها، وبكل اللغات الحيّة، لتواكب ركب العلم والثقافات الإنسانية، فإنها تحكم على نفسها بمحض إرادتها بالتخلُّف. وأوَّل ثمار التخلُّف وأمرُّها، وقوعها فريسةً في حبائل الأمم المتقدمة، تستعمرها بتقنياتها ولغاتها وثقافاتها، ثم يكون ضياع الشخصية الوطنية، وضياع كل شيء. وإذا وعينا أن العلم يتقدم بسرعةٍ مذهلةٍ، من طريق محطات البثِّ الفضائي، صار لزاماً علينا متابعة هذه السرعة، وهذا معناه تطوير لغتنا العربية في اتجاهين: الأول، تأهيل الأجيال بإتقانها لغةً وظيفيةً متحركةً، وتربيتها على الاعتزاز بلغتها الأم لاستثمارها، والثقة فيها. والثاني، إغناء اللغة بالمصطلحات المعرّبة والمترجمة، والإكثار من القواميس الاصطلاحية المتخصِّصة في المعارف والعلوم كلها من جهة، والقواميس ثنائية اللغة باللغات الحية كلها[٢].

والأمة العربية صاحبة هذه اللغة، هي مركز الصراع الاستراتيجي المعاصر بأشكاله المختلفة، فالمركز الجغرافي بين القارات الثلاث: أوروبا وآسيا وإفريقيا، والإمكانات الاقتصادية المتنوعة، والأهمية الدينية لشعوب العالم، كل ذلك يجعل من الوطن العربي بؤرة اهتمام العالم كله.

وعلى الرغم من ضعف جهودنا العلمية في خدمة لغتنا محلياً ونشرها عالمياً، كما تفعل الدول الأجنبية بلغاتها، فإن حاجة دول العالم إلى تعلُّم لغتنا أمرٌ واضحٌ جداً، بل واضحٌ أيضاً اهتمامهم بها، إذ يدرِّسونها في جامعاتهم ومعاهدهم، ويخصِّصون لها ميزانياتِ كراسٍ علميةٍ، ومنحاً دراسيةً، لدراسة تراث العربية[٣].

---

(١) محمد مصطفى بن الحاج: «عالمية اللغة العربية»، في كتاب اللغة العربية وتحديات القرن الحادي والعشرين، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٦، ص١٦٣.

(٢) م.ن، ص١٦٤.

(٣) م.ن، صص١٦٤-١٦٥.

خامساً-إشكاليات الكتابة العلمية المعاصرة:

تثير دراسة مسيرة الاستثمار في الكتابة العلمية باللغة العربية المعاصرة سؤالاً في غاية الأهمية: «لماذا لم يُقيَّض لهذه المسيرة العلمية التي ازدهرت في مختلف العلوم والفنون قديماً وأخصبت وأنتجت الأدب والثقافة والفكر والفلسفة والعلم، ونقلت علم اليونان وفلسفتهم وعلوم الهنود والفرس وتجربتهم، وتمثَّلت ما نقلته ووعته واستوعبته، وأضافت إليه؛ لماذا لم يُقيَّض لها أن تستمر وتتواصل وتتصاعد لتتحول إلى ثورةٍ علميةٍ وإلى نهضةٍ حديثةٍ بدلاً من أن تظهر هذه النهضة في أوروبا؟».

لقد شهد المجتمع العربي، في هذا الصدد، إشكالاً تاريخياً كان ولا يزال حتى الآن يؤدِّي دوراً غير إيجابيٍّ في عقلية المجتمع العربي العلمية الخاصة، مما أثّر تأثيراً كبيراً على مفهوم العلم في العقل العربي المعاصر، وذلك على النحو الآتي:

إن تطوير العلم، بصفته نظاماً، يتطلب لغةً خاصةً، يجب أن تُشتقَّ من اللغة الأم، بصورةٍ أو بأخرى، لذا بدأت الحركة العلمية العربية، سواء الماضية منها أو المعاصرة، بالترجمة والنقل من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية الفصحى السليمة.

إن نظام العلم العربي القديم سرعان ما جابهته ازدواجية اللغة والانحدار التدريجيّ نحو العامية، كما تجابه الازدواجية نفسها نظام العلم العربي المعاصر، ما أدَّى إلى زيادة الهوَّة بين لغة أهل العلم ولغة عامة الناس، وفقدت اللغة جزءاً كبيراً من دورها في توصيل المعرفة ونقلها واستثمارها.

إذا استثنينا المتمكِّنين من لغتهم، وهم قلة، فإن صاحب العلم المعاصر قد يدرس بلغته العربية أو بلغةٍ أجنبيةٍ، ويتعامل في حياته اليومية بلغةٍ عاميةٍ، ويرجع إلى المراجع بلغةٍ أجنبيةٍ؛ وبسبب عدم تطوير لغةٍ علميةٍ عربيةٍ معاصرةٍ، أصبحت اللغة العربية العلمية خليطاً غير متجانسٍ وغير متماسكٍ وغير محدّدٍ، سواء في مصطلحاته أو في رموزه أو اختصاراته أو معانيه. ونتيجةً لكل ذلك، فقد ساعدت إشكالية اللغة في أبعادها التاريخية والتراثية والمجتمعية والمؤسَّسية على جعل الكتابة العلمية باللغة العربية واستثمارها بعيدةً عن الضبط والتحديد، ما أبطأ من تطوير اللغة العلمية العربية بكل أدواتها ورموزها، سواء بالنسبة إلى طالب العلم أو إلى عامة الناس. وهي قضيةٌ لا يمكن تجاهلها حين يتناول البحث نظام العلم العربي، ويكون الهدف هو المجتمع بأكمله: الكتابة العلمية والتعبير العلمي، والتأليف العلمي والتفكير العلمي. كل ذلك يستلزم أداةً رئيسةً هي اللغة؛ وهذه الأداة بحاجةٍ إلى مزيدٍ

من الاستعمال والتطويع والتطوير والتحديد، حتى تصبح جزءاً من علميةٍ خاصةٍ عصريةٍ ومتطورةٍ يمكن استثمارها.

إن ما نراه اليوم من انفصامٍ قائمٍ بين لغة العلم ولغة الأدب، وبين لغة الحياة ولغة التراث، وبين لغة الضرورة ولغة الفِيزياءِ، وبين لغةِ العالِمِ ولغة الحِرَفيِّ، كل ذلك يعمل على قطع قنوات الاتصال بين اللغة العلمية والمجتمع، ويُبقي أداة العلم المشتركة، أي اللغة، ضعيفةً، والثقافة العلمية ضحلةً، إذ الثقافة العلمية لا تعني فقط الكتب المبسَّطة عن العلم والظواهر الطبيعية، بقدر ما تعني التفكير والكتابة والمخاطبة بأسلوبٍ لغويٍّ علميٍّ صحيح. وتكوينُ العقل العلمي للمجتمع بمتعلِّميه وأخصّائييه، شرطٌ أساسيٌّ لنجاح الاستثمار باللغة العربية، وبالتالي، نجاح المشروع الحضاري، والانتقال من التخلُّف الى التقدُّم[١].

سادساً- معوِّقات الاستثمار في نشر الكتابة العلمية بالعربية:

للاستثمار في الكتابة العلمية باللغة العربية، لا بدّ من نشر هذه اللغة ليتم بها انتقال المعارف الإنسانية والأعمال الفكرية من منتجيها (المؤلِّفين) إلى مستهلكيها (القُرَّاء). وهذه العملية تتأثر بعدة عوامل اجتماعيةٍ واقتصاديةٍ وسياسيةٍ، وبالظروف والاتجاهات المحلية والعالمية، فعلى سبيل المثال: طبيعة النظام التربوي، ومعدَّلات الأمِّية، والقوة الشرائية، وعملية توزيع الكتب والمجلات، وتوافر الأسواق المحلية والعالمية، والتسهيلات المتعلقة بالطباعة (كالورق والمواد الطباعية، والأيدي العاملة الماهرة، والمواصلات، واكتشاف المواهب الجديدة من المؤلفين والأدباء، واستطلاع المجالات الحية والحديثة، وظروف المكتبات، ومخازن الكتب، والرقابة على المطبوعات، وقوانين حقِّ التأليف والنشر، والتكنولوجيا الحديثة)، فهذه مجالاتٌ تؤثِّر في حركة نشر الكتابة العلمية باللغة العربية واستثمارها[٢].

لا شك في أن المعارف المنشورة في الكتب والدوريَّات وغيرها من وسائل الاتصال تُعدُّ أساساً جوهرياً في الاستثمار باللغة العربية، وخلق الثقافة الوطنية المستقلة، علاوةً على كونها أدواتٍ لنقل الأفكار، ووسائل تعليميةً. كما أن للكتب أهميةً كبيرةً سواء في الدول المتقدمة أو النامية. فعلى الرغم من التقدم الكبير الذي حصل في وسائل الاتصالات، فإن المفكرين والعلماء وصانعي القرارات ما زالوا يعتمدون على الكلمة المطبوعة للتواصل فيما بينهم. إذ إن الكلمة المكتوبة تُعدُّ من أهم عناصر المجتمع الحديث، زيادةً على قيمتها

(١) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠، ص٢٥٤ وما بعدها.
(٢) سامح محمد محافظة، الكتابة العلمية باللغة العربية، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٩٥، ص١٦٧ وما بعدها.

الحضارية، ومساهمتها في الإرث الفكريِّ العالميِّ، وتمكينها الأمة من التحرُّر من الهيمنة الثقافية الأجنبية، والاستثمار في اقتصاديَّاتها. «وإذا كانت اللغة العربية المعاصرة قد أتاحت لنا إمكانية تبادل الموادِّ الإنسانيةِ بين قطرٍ عربيٍّ وآخر، فإن تبادل الكتب العلمية بالعربية، واستيعاب المفاهيم والإشارات والرموز والمصطلحات بين بلدٍ عربيٍّ وآخر هو من الصعوبة بمكان»[١].

وتُعَدُّ عملية الكتابة باللغة العربية ونشرها في المجتمعات ذات التركيب الاجتماعي والسكَّاني المتعدِّد من أهم عناصر الاتصال والتواصل فيما بينها. حيث إنها لا تستلزم مبالغ ماليةً كبيرةً من أجل تأسيس دُورِ نشرٍ. فعلى الرغم من أن عملية النشر هي نشاطٌ فكريٌّ وثقافيٌّ، غير أنها في الوقت نفسه اقتصاديةٌ، تخضع لما تخضع له المشروعات الاقتصادية من قوانين ومعايير، كما تحتاج إلى مهاراتٍ وخبراتٍ وكفاياتٍ مثل أيِّ مشروعٍ اقتصاديٍّ آخر.

وللدلالة على أهمية الكلمة المكتوبة، فإن الأوروبيين قد سيطروا على عقول من استعمروهم عندما سيطروا على دنيا الأدب والعلم والفن[٢].

لذا، فإن تأسيس دور نشرٍ للكتابة العلمية باللغة العربية هو عملٌ تحرريٌّ، وضرورةٌ قوميةٌ لأيَّة أمَّةٍ، علاوة على أنه يُضعِفُ من السيطرة والاحتكار اللذَيْن يُفرَضان على الدول المغلوبة.

وعند القول إن الكتابة العلمية باللغة العربية تُعَدُّ عامل استثمارٍ، يعني أنها من وسائل التحديث والتنمية الفكرية للأمة العربية، كما أنها جزءٌ من تحقيق التحرُّر الثقافيِّ والتوازن الفكريِّ الوطنيِّ والقوميِّ[٣].

ومن معوِّقات الاستثمار في الكتابة العلمية بالعربية أن الكلام الذي كان ترجمان العقل والفكر قد حلَّ مكانه دماغٌ آليٌّ إلكترونيٌّ يلازمه، يُبرمج على نبرة الصوت، فلا يحتاج إلى أكثر من الهمس فيه حتى يُعبِّرَ تلقائياً عما يُراد قوله، فلا قلمٌ ولا آلة كتابةٍ، ولا مراجعةٌ للتصحيح. إضافة إلى الكتابة باللهجة العامية، ودخول الحروف غير العربية، كالحروف الإنكليزية، في الكتابة باللغة العربية، حيث يستخدم أبناؤنا حروفاً أجنبيةً عند كتابتهم باللغة العربية، ما يؤدي إلى اندثار الحروف العربية، وتحويل الكلمات الأجنبية إلى لفظٍ عربيٍّ (فكس، دبرس، هكر)، وتصريفها بصيغة الفعل، وتحويل الكلام إلى صُوَر، واستبدال الصُّوَرِ بالكلام. ولم يتوقف الشباب عند كلماتٍ عربيةٍ تحوي أحرفاً لا مقابل لها في الأجنبية، فقد

(١) إبراهيم بدران، بحث «حول مفاهيم العلم في العقلية العربية» في كتاب الفلسفة العربية المعاصرة، م.س، ص٢٣٦.

(٢) سامح محمد محافظة، مشكلات النشر ودور الناشر في بث المعرفة، مؤتمر الكتابة العلمية باللغة العربية، م.س، ص١٦٩.

(٣) م.ن، ص١٦٨.

ابتكروا حلاً في استخدامهم الأرقام محل الأحرف لتشابه الشكل التصويري، مثال صباحو/ تصبح Saba7o- وعال/تصبح 3al، هذه أمثالٌ سريعةٌ لمشكلةٍ كبيرةٍ تعترض إبداع أجيالنا بلغتهم الأم، ما يستدعي تصدِّي المربِّين وليس فقط اللغويين لهذه الظواهر للمحافظة على لغتنا.

وفي ظل العولمة وما ينشأ عنها من قصورٍ في الإبداع والابتكار، لا بد أن يتمَّ الإصلاح اللغوي بأقصى سرعةٍ ممكنةٍ، حتى لا تتَّسع الفجوة اللغوية التي تفصل بين العربية ولغات العالم المتقدم، لأن العربية بين فكي رحى، بين عولمةٍ تمارس عليها ضغوطاً هائلةً، تفرض عليها أقصى درجات المرونة وسرعة الاستجابة للمتغيرات العالمية، وبين فصيلٍ من الفكر اللغوي الأصولي المتجمِّد يعوق تقدُّمها، تحت دعاوى مضلِّلةٍ ومفاهيم خاطئةٍ للحفاظ على الطهارة اللغوية والأصالة الفكرية، كما يدَّعي أصحابها، ما يقف حائلاً دون الإبداع، خصوصاً بعد أن فتحت علينا الإنترنت بوابات الفيضان في المفردات والمصطلحات، ولا عاصم اليوم إلا لغة عربية علمية متطورة تكون درعاً لنا لمواجهة الإعصار المعلوماتي الجارف، ولن يتأتّى ذلك إلا من خلال مواقف صريحةٍ وواضحةٍ، علينا أن نتَّخذها، نحن معشر اللغويين، إزاء كثيرٍ من القضايا اللغوية التي عجزنا عن حسمها حتى الآن، ومنها: ازدواجية الفصحى والعامية، وكيفية التوافق والتقريب بينهما، وتعريب التعليم- كيف يتم وما الخطط والإستراتيجيات التي تؤهِّل لذلك؟ وثنائية استخدام اللغة العربية بالتوازي مع اللغات الأجنبية (وتحديداً الإنكليزية والفرنسية)، وكيفية تعليم العربية للناطقين وغير الناطقين بها.

الخلاصـــة:

حاول هذا البحث تسليط الضوء على إمكانات الاستثمار في الكتابة العلمية باللغة العربية، ودورها في نشر المعرفة وفي توجيه الحياة الفكرية والثقافية، كما بيَّن أن عملية نشر الكتابة العلمية تُعدُّ من مصادر الدخل القومي الأساسية لها. لذا، فإنه من الضرورة الملحَّة للبلدان العربية، وهي في سعيها للِّحاق بالدول المتقدمة، تَبَنِّي إنشاء مؤسساتٍ وطنيةٍ تنشر العلوم والمعارف باللغة العربية، لأن اللغة تُعَدُّ الوسيلة الطبيعية الأكثر فعالية في التعليم، ويتوقف نجاحه عليها. كما أنها الأداة التي تُمَكِّن الأفراد من الارتباط ارتباطاً وثيقاً بثقافتهم الخاصة وتراثهم، وتشكيل ذاتهم وثقافتهم وهويتهم الوطنية. وتحتاج اللغة العلمية كي تأخذ دورها إلى الدَّعم المادِّيّ من صانعي القرار والمفكِّرين والمثقَّفين والقرَّاء على حدٍّ سواء.

وعلى الرغم من هذه الأهمية لحركة نشر الكتب العلمية باللغة العربية، فإن الحكومات والمفكِّرين والمثقَّفين ومُنتجي الأفكار في البلدان العربية، كما يبدو، على غير وعيٍ كافٍ

لطبيعة النشر في الكتابة العلمية باللغة العربية. وعلى الرغم من أن الناشرين هم أمناء على المعرفة والثقافة، والمتحكِّمون في الذوق الأدبي والفني والثقافي للشعوب، ويُمثِّلون الجزء المهم من النظام الفكري والثقافي للمجتمع، غير أنهم يتأثَّرون بالاتجاهات الفكرية السائدة، والظروف الاقتصادية الصعبة، والتضخُّم المالي، والتقدُّم العلمي والتكنولوجي، ونوعية النظام التربوي، ومستوى الأُمِّيَةِ بين الناس، وعادات القراءة والمطالعة لدى السكان، وسياسة الحكومات تجاه الكتب وقوانين حقوق التأليف والنشر، وطبيعة المكتبات، والسوق المحلي والدولي للكتاب، كما يتأثَّرون بتعدُّد اللغات ضمن البلد الواحد، أو المنطقة الجغرافية الواحدة. لذا، يتوجَّب على المشتغلين بالأعمال الفكرية والأدبية إدراك هذه العوامل وغيرها التي تَحُول دون نشر المعرفة العلمية وتأسيس دور نشرٍ وطنيةٍ لنشر الكتب العلمية باللغة العربية.

كما نستخلص مما سبق أن الصراع مع الآخر ليس صراعاً سياسياً واقتصادياً فحسب، وإنما هو صراعُ وجودٍ، يتمثل في محاولة طمس الهوية واللغة في ظل غياب الوعي العربي بأهمية اللغة، ودورها في الاستقلال الحقيقي والنهوض الحضاري، والثقة بأن تعريب اللغة لا يمكن أن يتم إلا بعد تعريب الفكر والعقل العربيين، وبالتالي يصبح العربي قادراً على الإبداع والابتكار والإنتاج والتعبير بلغته التي يفكر بها، فالقضية ليست لغويةً فحسب، إنما هي في الأساس قضيةٌ علميةٌ وثقافيةٌ، إذ إن اللغة هي الهوية والماضي والحاضر والمستقبل، ويُعَدُّ اهتمامنا بالكتابة العلمية باللغة العربية بمثابة إحياءٍ لوجودنا، وهذا يؤدِّي إلى نهوضٍ اقتصاديٍّ وثقافيٍّ، ينعكس إيجاباً على اللغة، فتستعيد حيويتها وقدرتها على الإبداع والابتكار.

وهناك حقيقةٌ أخرى، هي أن اللغة العربية قد تصبح مُعَوْلَمَةً بفعل وجود قوةٍ اقتصاديةٍ لأصحابها، مترافقةٍ مع قوةٍ سياسيةٍ قادرةٍ على رعايتها وتوسيع انتشارها، وبصفةٍ خاصةٍ في عصرٍ تتسارع فيه المنجزات العلمية التكنولوجية والثورة الاتصالية الحديثة.

التنمية المستدامة: مدخل إسلامي

د. صليحة عشي

أستاذ محاضر في كلية العلوم الاقتصادية
والتجارية وعلوم التسيير
جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر

مقدمة :

ازداد الاهتمام بقضايا البيئة ومشكلاتها، بعد أن نمت مهارة الإنسان أكثر مما نمت لديه الحكمة والعقلانية، وبعد أن أصبحت المشكلات البيئية واقعا يهدد حياة الإنسان حاليا ومستقبلا، ما لم يتدارك ويعدل من سلوكه الخاطئ بفطنةٍ وذكاءٍ. ومن المسلم به أن الإسلام وفر أسسا للبشرية في غايةٍ من الأهمية لو التفت الإنسان إليها وعمل بها، ونفذ ما بها من أوامره واجتنب ما هنالك من النواهي، لتمكن من تفادي المشكلات البيئية، ذلك أن اللّٰه سبحانه وتعالى خالق البشرية، يعلم ما يصلح أمرها، وما يضرُّها.

والواقع أن الاستراتيجيات التنموية في مشارق الأرض ومغاربها لم تحقق الأهداف المرجوة منها في إحداث تنميةٍ مستدامةٍ في معظم التجارب الإنمائية في الدول النامية، ومرد ذلك غياب شروط نجاح هذه الاستراتيجيات، والمتمثلة في ضرورة توفير الظروف الملائمة للإنسان ليتولى عملية التنمية. وهذا يتطلب ضرورة تطهير الحياة الاقتصادية والتخلص من كافة أشكال الظلم والاستغلال، وبدون ذلك ستظل مشكلة التخلف قائمةً، وتزداد الفجوة اتساعاً بين الأغنياء والفقراء مع مرور الزمن، مهما أوتيت هذه الأخيرة من إمكاناتٍ ماديةٍ وبشريةٍ وتقنيةٍ.

ومن هنا، جاء النظام الاقتصادي الإسلامي الذي يعتبر التوجه الإنمائي سمةً أساسيةً لصيقةً بفكره وواقعه، ويرد قضية التنمية إلى عمادها وهو الإنسان. فالإنسان وفقاً لهذا

المنهج هو أهم وأسمى ما في هذا الوجود، فهو الوسيلة الرئيسة لعملية التنمية، وهو في الوقت ذاته غايتها؛ حتى يتمكن من الاستمرار في القيام بتبعة العبادة التي تشمل جميع أعمال الإنسان، وأهمها إعمار الأرض وفقاً لشرع اللّه.

وهكذا يختلف المجتمع الإسلامي عن سائر المجتمعات الأخرى، في أن القواعد والمبادئ والقيم التي يرتكِز عليها النشاط الاقتِصادي الإسلامي مستمدَّةٌ من الشريعة الإسلامية، متميزةٌ بذلك عن المجتمعات الأخرى، التي تفتقد نشاطاتها الاقتصادية لمثل تلك القواعد الإلهية، التي لها الدور الإيجابي في إصلاح المسار الاقتِصادي والاجتِماعي كلما حاد عن جادة الصواب، وتنعدم معه كل صور الأنشطة الاقتصادية التي تشهدها السوق السوداء، وغيرها مما لا تقره الشريعة. وما هذا إلا نتيجة طبيعية لتأسيس النشاط الاقتصادي على معيار التقوى.

أولا، مفهوم التنمية في القوانين الوضعية :

نظراً لأهمية التنمية، والسعي الحثيث لتحقيقها في واقع المجتمعات الإنسانية، ولاسيما المتخلفة منها، فإن مفهوم التنمية أصبح عنواناً للكثير من السياسات والخطط والأعمال، على مختلف الأصعدة، كما أصبح هذا المصطلح مثقلاً بالكثير من المعاني والتعميمات، وإنْ كان يقتصر في غالب الأحيان على الجانب الاقتصادي، ويرتبط إلى حد بعيد بالعمل على زيادة الإنتاج الذي يؤدي بدوره إلى زيادة الاستهلاك، لدرجةٍ أصبحت معها حضارات الأمم تقاس بمستوى دخل الفرد، ومدى استهلاكه السنوي للمواد الغذائية والسكنية بعيدا عن تنمية خصائصه ومزاياه وإسهاماته الإنسانية، وإعداده لأداء الدور المنوط به في الحياة، وتحقيق الأهداف التي خلق من أجلها[١].

١-مفهوم التنمية في الدراسات الوضعية:

التنمية من الناحية اللغوية مأخوذةٌ من نما نموا، بمعنى الزيادة في الشيء، فيقال: نما المال أي زاد وكثر. وأما من الناحية الاصطلاحية فقد اختلفت الأقوال في تحديد مفهومها، بسبب اختلاف الآراء حول عملية التنمية من حيث مجالاتها وشموليتها؛ فبعضهم يقتصر في تحديد هذا المفهوم على مجالٍ معينٍ، كالمجال الاقتصادي مثلاً، فيُعرِّفها من خلال هذا المجال المحدد، بينما يرى البعض الآخر أنها عمليةٌ شاملةٌ لمختلف المجالات، وبالتالي يكون تحديد مفهومها تبعاً لهذه الرؤية الشمولية[٢]. وعلى الرغم من ذلك، فإن كلمة التنمية

(١) إبراهيم العسل، التنمية في الإسلام، مفاهيم، مناهج وتطبيقات، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٦، ص١٣.

(٢) تيسير الرداوي، التنمية الاقتصادية، حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، ١٩٨٥، ص ٧٨.

بوصفها مصطلحاً ذا معنىً محدَّدٍ إذا أُطلِقت ينصرف معناها في الغالب إلى التنمية الاقتصادية، ذلك أنّ الفكر الاقتصادي الغربي هو الذي وضع مؤشرات التنمية في العصر الحديث، من خلال منظورٍ اقتصاديٍّ.

إن هذا الخلل في مفهوم التنمية جعل المهتمين بها يعيدون النظر في تحديد معنى التنمية إدراكاً منهم بأن عملية التنمية ليست مقصورةً على الجانب الاقتصادي، لأن هناك جوانب أخرى لها أهميتها في تحقيق نجاح التنمية الاقتصادية، فضلاً عن الاهتمام بالإنسان بوصفه المحور الأساس لها. وبناء على ذلك بدأ يظهر التوجه نحو التنمية الشاملة لمختلف مجالات الحياة والأنشطة الاجتماعية، فنجمت «التنمية الاجتماعية» التي تهدف إلى إحداث تنميةٍ بشريةٍ[١].

وعلى الرغم من ظهور هذا النوع من التوجه نحو التنمية الاجتماعية، فإن البعض من علماء الاقتصاد حاولوا تسخير التنمية الاجتماعية لخدمة التنمية الاقتصادية، بحيث تُستثمر الأولى لحساب الثانية. وهذا التصور للتنمية الاجتماعية نجده عند «هيجنز» «Higgins» الذي عرَّفها بأنها: عملية استثمارٍ إنسانيٍّ تتم في المجالات أو القطاعات التي تمس حياة البشر، مثل التعليم والصحة العامة، والإسكان والرعاية الاجتماعية، حيث يُوجَّه عائد تلك العملية إلى النشاط الاقتصادي الذي يبذل في المجتمع[٢].

ونظراً لارتباط البيئة بقضايا التنمية تعددت المفاهيم التي تحدد مضمون البيئة، حيث عرَّفها مؤتمر الأمم المتحدة الذي انعقد في ستكهولم (السويد) سنة ١٩٧٢ بأنها: رصيد الموارد المادية والاجتماعية المتاحة في وقت ما لإشباع حاجات الإنسان وتطلعاته[٣]. كما تعتبر أيضا بأنها: البيئة التي يستمد منها الكائن الحي مقومات وجوده، وعليها يعتمد في الحصول على متطلباته واحتياجاته لضمان بقائه وتطوره، طالما أن البيئة تنظم وترتب حياة الكائنات الحية من خلال عناصرها المتعددة، كالماء والهواء والأنظمة[٤].

يُستخلص من هذين التعريفين بأن للبيئة ثلاثةَ نظمٍ، وهي[٥]:

---

(١) م.ن.، ص٨٠.

(٢) إبراهيم حسن عيد، دراسات في التنمية والتخطيط الاجتماعي، القاهرة: دار المعرفة، ١٩٩٠، ص٧٠.

(٣) United Nations Environment Programme (UNEP), ‘‘Environment for Development’’: www.unep.org/Documents.Multilingual/Default.asp?DocumentID=97&ArticleID=1503&l=en

(٤) أزاد محمد أمين النقشبندي، «التنمية السياحية وأثرها على صيانة البيئة الطبيعية»: http//unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/ARADO/unPAN020849.pdf

(٥) سامح غرايبة ويحي الفرحان، مدخل إلى العلوم البيئية، عمان: دار وائل للنشر، ٢٠٠٢، ص١٨.

- **النظام الطبيعي**، وهو ما يعرف بالبيئة الطبيعية، وتشمل كل الموارد الطبيعية التي هي هبةٌ من الخالق، مثل المناخ، الأرض، الجبال، المياه، الغابات، البحار، البحيرات، الحيوانات والطيور؛
- **النظام المصنوع**، ويشمل كل ما صنعه وأبدعه الإنسان على سطح الأرض من حضاراتٍ بكل مكوناتها، مثل المآثر التاريخية، المباني، المتاحف، الطرق والجسور؛
- **النظام الاجتماعي**، أي البيئة الاجتماعية وما تشمله من نظم وعلاقاتٍ تحدد أنماط حياة المجتمعات من قيمٍ وأخلاقٍ وعاداتٍ تميز السلوك الإنساني على مر الزمن.

ويُستنتج من كل هذا أن التنمية الاقتصادية والاجتماعية تُعد رهينةً بما تتيحه البيئة من موارد طبيعيةٍ. وهكذا، فإن العلاقة بين البيئة والتنمية تعتبر من البدهيات، غير أن المشكل يكمن في الاتجاه الذي يرسمه الإنسان لهذه العلاقة من أجل تحقيق طموحاته التنموية.

٢- مفهوم التنمية المستدامة:

يمكن القول إن بوادر ظهور مصطلح «التنمية المستدامة» ظهرت منذ ستينيات القرن العشرين عندما بدأ الاهتمام والقلق بشأن التلوث البيئي، وآثاره الفعلية والمحتملة مستقبلا على الموارد الطبيعية. فظهرت بحوثٌ ومقالاتٌ لعلماء ومتخصصين في البيئة تحذر من الآثار الخطيرة للأمطار الحمضية، ومن انبعاثات غاز أول أكسيد الكربون في الفضاء الجوي، وظاهرة التصحر، وتلوث مياه الأنهار والبحار في العالم[١].

وقد استدعى تلاحق المشكلات البيئية، وزيادة حدة خطورتها على وجه الأرض ضرورة توجيه الأنظار نحو دراسة تأثيراتها على التنمية، والتعامل مع البيئة بأساليب أكثر عقلانية، والتي تحقق تنميةً تلبي حاجات الأفراد الحالية دون الإضرار بحاجات الأجيال القادمة. ومن هذا المنطلق عُرِّفت التنمية المستدامة بأنها: نموذجٌ بديلٌ لتحقيق تنميةٍ متوازنةٍ مع البيئة، تأخذ في اعتبارها ضرورة التخطيط البيئي، الذي يهدف إلى التقليل من الدمار في عناصر البيئة دون كبح الرغبات البشرية لتحسين ظروفهم الاقتصادية والاجتماعية[٢].

وقد دعت «اللجنة العالمية للبيئة والتنمية» التابعة للأمم المتحدة «World Commission on Environment and Development (WCED) 1987» المجتمع الدولي

(١) Carson, Rachel, Silent Spring, New York: Greenwich, Connecticut, Fawcett, Publication, 1962, p. 53.

(٢) Robert Riddell, Ecodevelopment, Economics, Ecology and Development, An Alternative to Grow Imperative Models, New York: st, Martin's press, 1992, p.5.

إلى تغيير النمط الذي استخدم لتحقيق التنمية، واستبداله بمفهومٍ جديدٍ هو «التنمية المستدامة». وقد اكتسب هذا المفهوم اهتماماً عالمياً كبيراً من خلالٍ ما توصل له «تقرير بروندتلاند» «The Brundtland Report»، الصادر بعنوان «مستقبلنا المشترك» «Our Common Future»، الذي تم فيه صياغة أول تعريفٍ للتنمية المستدامة على أنها: «ضرورة إشباع حاجات الأفراد في الحاضر دون المساس بقدرة الأجيال المستقبلية على تلبية حاجاتها»[1]. وأكد التقرير بأن هناك حاجةً إلى طريقٍ جديدٍ للتنمية يستديم فيه التقدم البشري، ليس فقط لبضع سنواتٍ، أو ضمن حدودٍ معينةٍ، بل للعالم بأسره، وصولا إلى المستقبل البعيد[2].

وقد اهتم هذا المفهوم بثلاثة مبادئ أساسيةٍ تمثلت في[3]:

١- المحافظة على التكامل البيئي، وذلك من خلال مراعاة وظيفة وتنوع هذا النظام، وعدم تعدي الأنشطة الاقتصادية على القدرة الاستيعابية والإنتاجية لهذه البيئة، في سبيل إشباع الحاجات البشرية المتعددة؛

٢- العمل على تحقيق كفايةٍ اقتصاديةٍ، أي السعي لجعل استغلال الموارد البيئية بشكلٍ عقلانيٍّ ورشيدٍ، بما يحقق قيمةً اجتماعيةً أكبر من خلال إنفاقٍ أقل واستهلاكٍ رشيدٍ للموارد في الحدود التي تسمح بها القدرات البيئية؛

٣- تحقيق عدالةٍ تستوعب الأجيال الحاضرة والمستقبلية.

وقد اكتسب تعريف «بروندتلاند» شهرةً دوليةً، حيث بيَّن بأن التنمية المستدامة هي عمليةٌ تؤكد بأن قدرات الأجيال الحالية في تلبية احتياجاتها لا تؤثر سلباً على قدرات أجيال المستقبل في تلبية احتياجاتها، وأن يترك لها الموارد الكافية لتحقيق حياةٍ ذات نوعية[4].

وتبنت «منظمة الأغذية والزراعة» التابعة للأمم المتحدة، «FAO Food and Agriculture Organization»، سنة ١٩٨٩ تعريفاً للتنمية المستدامة بأنها: إدارة وحماية

---

(١) The term was used by the Brundtland Commission which coined what has become the most often-quoted definition of sustainable development as development that "meets the needs of the present without compromising the ability of "future generations to meet their own needs". The World Commission on Environmental Development, "Our Common Future", Oxford, Oxford University Press, 1987, p.4.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) صليحة عشي، «الأداء والأثر الاقتصادي والاجتماعي للسياحة في الجزائر وتونس والمغرب»، أطروحة دكتوراه، الجزائر، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة الحاج لخضر باتنة، ٢٠١١، ص ١٩٧.

قاعدة الموارد الطبيعية، وتوجيه التغير التقني والمؤسسي بطريقةٍ تضمن تحقيق واستمرار إرضاء الحاجات البشرية للأجيال الحالية والمستقبلية[١].

وعُرِّفت أيضا بأنها: حلولٌ منطقيةٌ لضمان استمرارية العيش من جيلٍ إلى آخر، إذ تتطلب أن يعمل كل جيلٍ بالتناسب مع الزيادة السكانية، وأن يستند إلى منطق التوزيع العادل، وتحسين نوعية الحياة، وذلك بالتوازي مع عملية التطوير والنمو الاقتصادي، دون الإضرار بالموارد الطبيعية والبيئية. وبهذه الصيغة تكون التنمية موجهةً لفائدة المجتمع مع الأخذ في الاعتبار حاجات وحقوق الأجيال القادمة، وهذا ما يعطيها طابع الاستدامة[٢].

٣- التنمية المستدامة في التشريعات الدولية:

تزايد الاهتمام بالبعد البيئي للتنمية المستدامة بعد انعقاد أول مؤتمرٍ للأمم المتحدة حول بيئة الإنسان في «ستوكهولم» (السويد) سنة ١٩٧٢، والذي يُعتبر كبدايةٍ للاهتمام الرسمي لإرساء قواعد التعاون الدولي لحل مشكلات البيئة. وترتب على هذا المؤتمر إنشاء برنامج الأمم المتحدة للبيئة «United Nations Environment Programme (UNEP)» الذي لفت أنظار المهتمين إلى بعض الظواهر التي تهدد الموارد الطبيعية، مثل التصحر، والمغالاة في استعمال الإنسان للموارد البيئية، وتغير المناخ، واتساع ثقب طبقة الأوزون وتلوث الهواء، وما ينجر عن ذلك من أخطارٍ على البيئة[٣].

وكان واضحاً من مناقشات وقرارات المؤتمر أن هناك اقتناعاً بأن مشكلات البيئة يجب أن تحتل مكانها في الأهمية جنباً إلى جنبٍ مع قضية التنمية الاقتصادية، التي كانت تحوز جل اهتمام العالم إلى ذلك الحين. ولما كان نمو النشاط الاقتصادي، خصوصاً من خلال التصنيع واستخدام التقانات الحديثة التي اعتمدت على الكيماويات المصنعة، من أهم الأسباب وراء التدهور البيئي، اتجهت الآراء إلى ضرورة التزام التنمية الاقتصادية بهدف المحافظة على البيئة، ومنذ ذلك الوقت ظهـرت مصطلحاتٌ جديدةٌ لتعبر عن هذا المعنى كان أكثرها شيوعاً هو «التنمية المستدامة» «Sustainable Development»[٤].

---

(١) FAO, ‘‘Sustainability Issues in Agricultural and Rural Development Policies’’, Vol. 1,Trainee’s Reader, Training Material for Agricultural Planning Series No. 38/1, Rome- Italie, Food and Agricultural Organization of the United Nations, 1995, p.6.

(٢) معهد الأبحاث التطبيقية، «نظرة إلى مفهوم التنمية المستدامة في الأراضي الفلسطينية المحتلة»، القدس: www.forum.arij.org/attachment.php?attachmentid=9&d=1206777360

(٣) United Nations, ‘‘Conference on The Human Environment Stockholm’’: www.are Admin.ch/the men/nachhaltig/00266/00540/00541/undex. Html? lang=en pdf

(٤) Ibid.

وقد صاحب ظهور هذا المفهوم الجديد للتنمية انعقاد مؤتمراتٍ أخرى على المستوى العالمي مثل، مؤتمر البيئة والتنمية (UNED) الذي عُرف «بقمة الأرض» «Earth Summit» في «ريودي جانيرو» (البرازيل) سنة ١٩٩٢، واعتبرت هذه القمة من أكبر المكتسبات في قضية البيئة على مستوى العالم، وتناولت في برنامجها الوسائل الممكنة لمواجهة المشاكل البيئية المتوقع حدوثها خلال القرن الحادي والعشرين، سيما التحديات المتمثلة في التفاوت بين العالم الصناعي المتقدم والعالم النامي الفقير، وتفاقم ظاهرة الفقر والمجاعة والأمراض والأمية كنتاجٍ للتدهور البيئي، وتدهور النظم البيئية، وما يتبعها من عدم الاتزان في حياة الكائنات(١). وقد تبلور ذلك في «برنامج ٢١» (أجندة القرن الحادي والعشرين)، الذي اعتمده المؤتمر، ومنذ ذلك الوقت تبنت الحكومات هذا البرنامج كسياسةٍ أساسيةٍ للتنمية(٢).

وأكدت وثيقة هذا المؤتمر على تحقيق مجموعةٍ من المبادئ الرئيسة، باعتبار أن قضية البيئة جزءٌ لا يتجزأ من عملية التنمية، لتحقيق تنميةٍ مستدامةٍ والقضاء على المشكلات البيئية، كما ركز المؤتمر على ضرورة إحداث تغييراتٍ اجتماعيةٍ واقتصاديةٍ وسياسيةٍ، نظراً لما لها من تأثيراتٍ كبيرةٍ على تجنب المخاطر البيئية، وحماية عناصرها من الدمار والانقراض، وذلك بزيادة نشر الوعي البيئي لدى الأفراد وإدراكهم بخطورة المشاكل البيئية، ومدى تأثيراتها السلبية على رفاهية الإنسان(٣). ومنحت أيضا أولويةً لأوضاع الدول النامية، سيما منها الأكثر فقرا. بالإضافة إلى ذلك تضمنت الوثيقة ضرورة التعاون الدولي في مجال الصحة وحماية النظام الإيكولوجي. وقد ركزت أجندة قمة «ريودي جانيرو» على ست نقاطٍ أساسيةٍ، وهي(٤):

١- تخصيص معوناتٍ تنمويةٍ تساعد الدول الفقيرة على مكافحة التلوث الناشئ عن حرق الأخشاب لتلبية الاحتياجات الأساسية.

٢- زيادة الإنفاق على الأبحاث وتقديم الخدمات التي تقلل من تآكل التربة، وتسمح بالممارسات الزراعية الحساسة بيئياً.

---

(١) United Nations, General Assembly, ''Report of the United Nations Conference on Environment And Development'', A/Conf.151/26, Vol. III, Rio de Janeiro, (3-14 /June/1992): www.un.org/documents/ga/conf151/aconf15126-1annex1.htm

(٢) Ibid.

(٣) United Nations, Department of Economics and Social Affairs, Division for Sustainable Development, ''programme for The Further Implementation of Agenda 21'': www.un.org/esa/sustdev/documents/agenda21/english/agenda21/toc.htm

(٤) Ibid.

٣- زيادة الإنفاق على تنظيم الأسرة وعلى توفير فرص التعليم والعمل للمرأة لإمكانية تقليل معدلات النمو السكاني.

٤- دعم حكومات الدول الأقل نمواً في محاولتها لتقليل أو لتحديث المشروعات التي تضر بالبيئة.

٥- توفير الاحتياجات لحماية الحياة الطبيعية والتنوع البيولوجي.

٦- الاستثمار في المشروعات الهادفة لتطوير الطاقة غير الكربونية وتقليل انبعاث الغازات؛ بمعنى إيجاد بدائل تكون أقل تلوثاً.

وتلى قمةَ الأرض في «ريودي جانيرو» انعقادُ مؤتمرٍ في مدينة «كيوتو» (اليابان) في سنة ١٩٩٧ وتم فيه التركيز على الانبعاث الكربوني ومخاطره على مستوى العالم، وتم التوقيع على معاهدةٍ تطالب الدول الغربية بتقليص نسب الغازات لمستوياتٍ أقل من المستويات الموجودة في سنة ١٩٩٠، على أن يتم ذلك بحلول العام ٢٠١٠[١]. وانعقدت بعدها قمةٌ أخرى للتنمية المستدامة هي قمة «جوهانسبورج » في (جنوب إفريقيا) في العام ٢٠٠٢، وكانت هذه القمة بمثابة أكبر مؤتمرٍ دوليٍّ حول هذا الشأن، إذ تم وضع اتفاقاتٍ لحماية المناخ العالمي، والحفاظ على التنوع البيئي، ومكافحة ظاهرة التصحر. وفي هذا المؤتمر وُضِعَتْ مقاييسُ لحماية الثروة السمكية على مستوى العالم، وتم التخطيط لتخفيض عدد المحرومين من المياه الصالحة للشرب في العالم إلى النصف، وما يؤخذ على هذه القمة أنها لم تتمكن من التوصل إلى الاتفاق الموعود حول الطاقة المتجددة، ولا في تحقيق التعهد الدولي بشأن تخصيص الدول الغنية لنسبةٍ معينةٍ من إنتاجها الإجمالي لقضايا التنمية على المستوى العالمي[٢].

فالتنمية المستدامة اصطلاحٌ يرتبط مع تحقيق تقدم اقتصاديٍّ تقنيٍّ يحافظ على الرأسمال الذي يشمل الموارد الطبيعية والبيئية، وهذا يتطلَّب تطوير مؤسساتٍ وبنىً تحتيةٍ وإدارةٍ ملائمةٍ، لمواجهة المخاطر والتقلبات، والنقص في المعرفة والمعلومات، وبذلك يمكن ضمان المساواة في تقاسم الثروات بين الأجيال المتعاقبة وبين الجيل نفسه، وذلك

(١) لم توافق الدول النامية على فعل أيٍّ شيءٍ حيال ذلك، كما وقفت الصين والولايات المتحدة الأمريكية الموقف نفسه على الرغم من كونهما من الدول الكبرى الملوثة للبيئة في العالم، ورفضتا هذه التوصيات ولم توقعا على الاتفاق.

Green Peace, ''Protocole de Kyoto'':
http://www.greenpeace.org/canada/fr/campagnes/climat-energie/solutions/protocole-de-kyoto

(2) United Nations, ''Report of the World Summit on Sustainable Development'', JohanneSburg, South Africa, (26 August- 4 September 2002):
www.world-tourism.org/sustainable/wss/final- report.pdf

دعماً للرأسمال البشري، والمحافظة على قدرة النظم الطبيعية في خدمة استمرارية الحياة على الأرض[١].

ويشكل الإنسان محور التعاريف المختلفة بشأن التنمية المستدامة، فهي تتضمن تنميةً بشريةً تؤدي إلى تحسين مستوى الرعاية الصحية والتعليم والرفاه الاجتماعي. وهناك إجماعٌ على هذه التنمية البشرية إذ إنها حاسمةٌ بالنسبة للتنمية الاقتصادية. وحسب تعبير تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، فإن الرجال والنساء والأطفال ينبغي أن يكونوا محور الاهتمام[٢]. كما تؤكد تعريفات التنمية المستدامة بصورةٍ متزايدةٍ على أن التنمية ينبغي أن تكون بالمشاركة، بحيث يساهم الأفراد ديمقراطياً في صنع القرارات التي تؤثر في حياتهم سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وبيئياً. كما اتسع تعريف التنمية المستدامة ليشمل تحقيق التحول السريع في القاعدة التكنولوجية للحضارة الصناعية، مما أدى إلى الحاجة إلى تكنولوجيا جديدةٍ تكون ألطف وأكفأ وأقدر على صيانة الموارد الطبيعية، حتى يتسنى الحد من التلوث، والمساعدة على تحقيق استقرار المناخ واستيعاب النمو في عدد السكان وفي النشاط الاقتصادي[٣].

وهكذا يظهر مصطلحٌ وضعيٌّ جديدٌ وهو التنمية المستدامة، بمفاهيم عديدةٍ في كل واحدٍ منها رؤيةٌ لماهية هذه التنمية أو لأهدافها. هذه الرؤى المتعددة تتفق في بعض الأمور، ولكنها تتباين فيما تهدف إليه عما ينبغي أن تكون عليه هذه التنمية، أو ما هو مستهدفٌ منها.

ومنذ ظهور هذا المصطلح لم تعد المساهمات الفكرية في مجال التنمية الاقتصادية قاصرةً على الاقتصاديين، بل أصبح أيضا دعاة حماية البيئة يشاركونهم فيها. وامتد الأمر إلى أبعد من هذا مع نمو الفكر الخاص بالتنمية المستدامة ومبادئها ومستلزماتها، فظهرت مساهماتٌ من طائفةٍ متنوعةٍ من المفكرين؛ فلاسفةٍ وعلماء اجتماعٍ ورجال سياسةٍ، في التنمية المحلية. ولم يكن لكثرة هذه المساهمات دورٌ في تحديد مفهوم التنمية المستدامة بقدر ما أحاطته بالغموض وجعلته أقرب إلى «الشعارات» ذات الطابع العام[٤].

قال المفكر «غارودي» قبل إسلامه: بأن التنمية الحضارية الحديثة بقدر ما خدمت

---

(١) united nations, ''development programme human development report 1990'': www.un.org/arabic/milleniumgools/reprts.shtml#humandev

(٢) عبد السلام أديب، «جامعة الملك سعود»، «أبعاد التنمية المستدامة»، الحوار المتمدن، العدد ٣٣٣، بغداد، (٢٠٠٢/١٢/١٠): www.faculty.ksu.edu.sa/haya1414/Refrence%20to%20read/%20.do

(٣) م.ن.

(٤) Lélé, S. M., ''Sustainable Development: A Critical Review'', World Development, 19(6), 1991, p. 607.

الإنسان سببت له أزماتٍ نفسيةً، وروحيةً، واجتماعيةً، وأخلاقيةً في غاية الخطورة، أي أن التنمية الحضارية الحديثة لم تحل مشكلة الإنسان مع نفسه ومع غيره من الذين يختلفون معه في الفكر واللون، لأنها لم تأخذ مداها الإنساني الشامل والكامل[١]. كما أكد الباحث الفرنسي «الكس كاريل» بأننا قومٌ تعساءُ لأننا ننحط أخلاقياً وعقلياً بسبب الكوارث التي عانت منها الإنسانية»[٢].

فالتنمية المستدامة إذن تستدعي إعادة النظر، ليس فقط في مفهوم التنمية، ولكن كذلك في مفهوم البيئة التي يجب أن تُعتبر ككلٍّ غير قابلٍ للتجزيء تترتب عنه تغييراتٌ في نوعية العلاقات التي يقيمها الإنسان مع البيئة ومع مواردها.

ثانيا، مفهوم التنمية في الإسلام:

الإسلام سبق كل فكرٍ متقدم في معالجة قضايا البيئة والتنمية، وإن لم يكن مصطلح التنمية موجوداً بلفظه، فقد وُجِدَ بألفاظٍ عديدةٍ مترادفةٍ، في كثيرٍ من نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وكتابات علماء الاسلام، مثل «التعمير» و«العمارة» و«الحياة الطيبة» و«التثمير».فمصطلح التنمية يقترب من مصطلح العمران في الاقتصاد الإسلامي، فالعمران يعني: «العمل بشرع الله لتحقيق الكفاية والكفاءة للجميع للوصول إلى نموٍّ مستمرٍّ للطيِّبات، وذلك بالاستخدام الأمثل لكل ما سخَّر الله لنا من موارد لقوله تعالى: ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾[٣]. وقوله تعالى أيضا: ﴿**من عمل صالحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمنٌ فلنحيينَّه حياةً طيبةً**﴾[٤].

وقد أشار عدد من الكُتاب إلى أن النظرة الإسلامية للتنمية (العمران) هي نظرةٌ شاملةٌ تتضمن جميع نواحي الحياة المادية والروحية والخلقية، وتركز على بناء الإنسان كمحورٍ للعملية التنموية. فالإنسان محورها وهدفها بوصفه الكائن الوحيد في هذا الكون القادر على إحداث التغيير والتطوير، والقيام بعمليةٍ تنمويةٍ لما في الكون، وذلك بما اختصه به الله سبحانه وتعالى عن بقية الكائنات. فالإسلام حارب السلوك السيِّئ، مثل الكسل والاتِّكالية، وعدم السعي الذي ينتج عنه التخلف والفقر وهما معيقان لأية عمليةٍ تنمويةٍ وعمرانيةٍ[٥].

---

(١) عبد الحميد الغزالي، الانسان أساس المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية، القاهرة: منشورات مركز الاقتصاد الإسلامي- المصرف الإسلامي الدولي، ١٩٨٨، ص ٤٠.

(٢) م.ن.

(٣) القرآن الكريم، سورة هود، مكية، رقمها ١١، الآية ٦١.

(٤) القرآن الكريم، سورة النحل، مكية، رقمها ١٦، الآية ٩٧.

(٥) دنيا الرأي، سائد أبو بهاء، م.س.

وعليه، تتصف عملية التنمية وفقاً لهذا المنهج بالاستمرارية أو الاستدامة المستمدة من استمرارية الإنسان في عبادة الخالق تبارك وتعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾[١]. وأيضا: ﴿**قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[٢]. وفي هذا السياق، ورد عن العلامة عبد الحميد الغزالي: إن البناء على المقاصد الأصلية يصيّر تصرفات المكلف كلها عبادات؛ سواء كانت من قبيل العبادات أو العادات[٣].

واتساقاً مع مقتضى العبادة، وتحقيقاً لإعمار الأرض، ارتبط الأمن المادي والأمان النفسي بضرورة الضرب في الأرض؛ سعياً في طلب الرزق المقدَّر، وقد عادله الخالق تبارك وتعالى ورسوله (ص) بالجهاد في سبيله، والنصوص في هذا الباب كثيرةٌ في الكتاب والسنة.

إن قضية التنمية بمفهومها الإسلامي الصحيح أكثر اتساعاً، وأعمق منهجاً، وأكثر تماسكاً من قضية التنمية المستدامة في الفكر الوضعي. بالإضافة إلى أن المفهوم الإسلامي للتنمية مرتبطٌ بإيمانٍ عميقٍ بأن الحياة في هذه الدنيا متصلةٌ بحياةٍ أخرى تأتي من بعدها حتماً، وبأن الإعداد لهما معاً ضروريٌّ في هذه الحياة الأولى بما ينعكس في مطلب إشباع الحاجات المادية والروحية معاً، وأنه حينما يتم تطبيق هذا المطلب على نحوٍ متوازنٍ يتم الوصول بالإنسان وبالمجتمع أقصى درجات الرفاه[٤].

فالتنمية من منظورٍ إسلاميٍّ تعني: عمليةَ تطويرٍ وتغييرٍ قدر الإمكان نحو الأحسن، وبشكلٍ مستمرٍّ وشاملٍ لقدرات الإنسان ومهاراته المادية والمعنوية، تحقيقاً لمقصود الشارع من الاستخلاف في الأرض، برعاية أولي الأمر، ضمن تعاونٍ إقليميٍّ وتكاملٍ دوليٍّ، بعيداً عن أي نوعٍ من أنواع التبعية[٥].

وهكذا تشير اجتهادات الإسلاميين المعاصرين في تحديد مفهوم التنمية إلى المعاني السابقة، والتي تؤكد وجود مفهوم إسلاميٍّ حقيقيٍّ للتواصل أعلى درجةً وأرقى بمراحل من المفهوم الوضعي. وهذا ما يؤكِّد بأن الدين الإسلامي كان له السبق في الحث على التنمية، كما هو الشأن لكل أمور الدين والدنيا، من خلال القرآن الكريم، والسنة النبوية

---

(١) القرآن الكريم، سورة الذاريات، مكية، رقمها ٥١، الآية ٥٦.

(٢) القرآن الكريم، سورة الأنعام، مكية، رقمها ٦، الآية ١٦٢.

(٣) عبد الحميد الغزالي، المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٩، ص ٦٥.

(٤) عبد الرحمن يسري أحمد، «التنمية المتواصلة: المفاهيم والمستلزمات، تقييم للفكر الوضعي ورؤية إسلامية»، الاسكندرية، ٢٠٠٢، ص ٢٤:
islamiccenter.kaau.edu.sa/arabic/Ahdath/Con05/.../Paper%20of%20A%20R%20Yousri%20

(٥) عمر عبيد حسنه، «التعليم وإشكالية التنمية»، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الاجتماعية، ٢٠٠٤، ص ٦٨.

المطهرة، وتراث الأمة ومفكريها المحدثين. ويمكن الوقوف على ذلك من خلال العناصر الآتية:

١- التنمية في القرآن والسنة:

إن الإسلام لمَّا أوجب العمارة (التنمية)، جعل لمن يعمل على هذه التنمية حوافزَ دنيويةً وأخرويةً، وهذا ما أكده الإمام «مالك بن نبي» في كتابه «المسلم في عالم الاقتصاد»: «أن الإنسان في الإسلام محور العملية التنموية والبنية الأساسية له وينال جزاءه في الدنيا والآخرة»[١]. وقال تعالى: ﴿**إنَّا لا نضيع أجر من أحسن عملا**﴾[٢]. وقول الرسول محمدٍ(ص): «**من أحيا أرض ميتةً فهي له وما أكلت العافية منه له به صدقة**»[٣].

والإنسان في الإسلام هو محور العملية التنموية، حيث استخلفه الله تعالى في الأرض بما لديه من قدراتٍ ذهنيةٍ وجسديةٍ، استناداً لقوله تعالى: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفة**﴾[٤]. لذلك فعلى الإنسان أن يغير وينمي ولا يتنظر المفاجآت الكونية والنمو الطبيعي. كما أن التنمية في الإسلام ارتبطت بالقيم والأخلاق الحميدة من مساواةٍ وعدلٍ، وعدم الإسراف، ويتبن ذلك في قوله تعالى: ﴿**كلوا واشربوا ولا تسرفوا**﴾[٥]. وقوله تعالى أيضا: ﴿**يا أيها الناس إنَّا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**﴾[٦]. وفي قوله تعالى: ﴿**لا يجرمنَّكم شنئان قومٍ على ألاَّ تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾[٧].

وقد حث الإسلام على السعي من أجل التنمية، ودعا للعمل لتحقيق التنمية والعمارة في البلاد، وقال تعالى: ﴿**فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه**﴾[٨]. ويتضح ذلك من خلال قصة الرسول عليه الصلاة والسلام مع صاحب اليد الخشنة، عندما سلم عليه الصلاة والسلام على رجلٍ فلمس يده خشنةً، فقال له عليه الصلاة والسلام: «إن هذه اليد التي يحبها الله إن هذه اليد لن تمسها النار»[٩]، وقول الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

---

(١) م.ن.

(٢) القرآن الكريم، سورة الكهف، مكية، رقمها ١٨، الآية ٣٠.

(٣) علي بن حسام الدين المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩، رقم ١٣٧٩: http://islamport.com/d/1/krj/1/77/971.html

(٤) القرآن الكريم، سورة البقرة، مدنية، رقمها ٢، الآية ٣٠.

(٥) القرآن الكريم، سورة الأعراف، مكية، رقمها ٧، الآية ١٣.

(٦) القرآن الكريم، سورة الحجرات، مدنية، رقمها ٤٩، الآية ٣١.

(٧) القرآن الكريم، سورة المائدة، مدنية، رقمها ٥، الآية ٨.

(٨) القرآن الكريم، سورة الملك، مكية، رقمها ٦٧، الآية ١٥.

(٩) سليمان البدور، «هذه يد يحبها الله ورسوله»، مؤسسة النقب للأرض والإنسان، (٢٠١٠/١/٢٦): www.negevlb.org/arabic/?action=detail&id=549

«إن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضةً»[1]. أما الإمام ابن حزم، الذي سُمِّيَ بأول اشتراكيٍّ في الإسلام، فقد عظَّم دور الدولة في تنمية ورفاهية الشعب، ودعا إلى حد مصادرة الممتلكات الفردية لفائدة المجموعة إذا لم تكفِ إيرادات الدولة لإعادة التوازن[2]. فالشرع يُعطي للدولة حق انتزاع الملكية الفردية في حدود ما شرع الله في ذلك.

ويرى «عبد الرحمن يسري» بأن التنمية في الإسلام: «تغيرٌ هيكليٌّ في المناخ الاقتصادي والاجتماعي، يتبع تطبيق شريعة الإسلام والتمسك بالعقيدة، ويُعبِّئُ الطاقاتِ البشريةَ للتوسع في عمارة الأرض والكسب الحلال بأفضل الطرق الممكنة في إطار التوازن بين الأهداف المادية والأهداف غير المادية»[3].

إن المفهوم الإسلامي للتنمية يستوعب الأهداف المثلى التي يتحدث عنها المفكرون الوضعيون المعاصرون في إطار التنمية المتواصلة، بل وما يزيد بكثيرٍ عن هذه الأهداف. والأهم من هذا هو أن الإسلام يتضمن منهجاً ودوافع للتنمية قائمةً على شريعةٍ وعقيدةٍ بما يكفل استمرار قوة الدفع الذاتي للتنمية من خلال الأفراد والمؤسسات القائمة، وذلك في إطارٍ يضمن حياةً طيبةً تجمع بين الجانبين الروحي والمادي للإنسان في توازنٍ مرغوبٍ[4].

٢- حماية البيئة في الإسلام:

للإنسان تأثيرٌ كبيرٌ على البيئة التي كانت فيما مضى بيئةً طبيعيةً، وأصبحت بيئةً محدثةً من طرفه. إنه يستغلها من أجل الموارد ومن أجل الطاقة والسكن، ويطرح فيها فضلاته المنزلية والصناعية، وبعبارةٍ أخرى، فإنه يلوثها. وأصبح يمارس ضغوطاً كبيرةً عليها أدت إلى ظهور مشكلاتٍ بيئيةٍ تختلف حجماً وخطورةً حسب درجات النمو والتطور التي وصلت إليها الأمم.

تُعتبر قضية حماية البيئة السبب الرئيس في ظهور مفهوم التنمية المستدامة التي لها أدلةٌ وفيرةٌ في القرآن والسنة والفكر الإسلامي بصفةٍ عامةٍ. وقد يندهل المدافعون عن حماية البيئة في زمننا هذا حينما يطلعون على التصور الإسلامي في هذا المجال، وقد يكتشفون بأن تصوراتهم ليست إلا جزءاً يسيراً منه. وأن إرفاق مفهوم «الاستدامة» بالتنمية في الفكر الوضعي يفتح مجالاً للتقارب بين مفهومي التنمية، الوضعيّ والإسلاميّ. وما

---

(١) حمد محمود عبد الخالق، «السماء لا تمطر ذهبا»، يومية شباب مصر، القاهرة، (٢٠١٠/١٠/٢٢): http://islamselect.net/mat/92464

(٢) مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، دمشق: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٢، ص ٧٣.

(٣) عبد الرحمن يسري أحمد، دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي ، الإسكندرية: الدار الجامعية، ٢٠٠١. ص ٦٢.

(٤) م.ن، ص ٢٧.

يُلاحظ، أن التقارب بين المفهومين إنما هو تقاربٌ ظاهريٌّ في أهداف التنمية وليس في دوافع تحقيق هذه الأهداف(١).

إن المنظور الوضعي في حماية البيئة وإن تشابه مع المنظور الإسلامي لحماية الأرض وإعمارها في بعض وجوهه، إلا أنه لا يزال قاصراً في وجوهٍ أخرى، لأن مفهوم حماية البيئة في الإسلام أوسع من ربطها بحماية الموارد الطبيعية. كما أن التنمية في الإسلام يتضمن مفهوماً أصيلاً للاستدامة كان متواتراً زمناً قبل ظهور المفهوم الوضعي له. إضافةً إلى ذلك، فإن تقارب الأهداف في حماية البيئة الطبيعية بين الفكرين الوضعي والإسلامي يجب أن لا يقود إلى الاعتقاد بتقارب الدوافع، لأن الدعوة لحماية البيئة في الفكر الوضعي لم تبدأ إلا مع تزايد المخاوف من التلوث، والاستمرار في إساءة استخدام الموارد الطبيعية أو إهدارها، ومن ثم تصاعدت احتمالات عدم كفايتها لتلبية حاجات الإنسان في هذا الكون مستقبلاً(٢).

إن الدافع الأساسي لدى المسلمين في حماية الأرض التي يعيشون عليها، ويأكلون من طيِّباتها هو دافعٌ إيمانيٌّ، كما أنه لم يرد في الفكر الإسلامي الخوف من نفاد موارد الأرض أو عدم كفايتها للأجيال المتعاقبة، وليس هناك ما يدعو لمثل هذا لدى المعاصرين من المفكرين الإسلاميين. ففي القرآن الكريم آياتٌ من الله تعالى تُطَمئِنُ عباده أنه قد جعل لهم في الأرض من الموارد ما يكفي لهم جميعا استناداً لقوله تعالى: ﴿**وقدّر فيها أقواتها في أربعة أيام**﴾(٣). وأنه جل جلاله يتكفل برزقهم سابقين ولاحقين في قوله تعالى: ﴿**وما من دابةٍ في الأرض إلا على الله رزقها**﴾(٤). ولكنه يقبض الرزق ويبسطه كيفما يشاء، وعلى العباد أن يسعوا في الأرض حتى ينالوا أرزاقهم. لذلك فإن المؤمن في طمأنينةٍ من كفاية ما في الأرض من موارد، له ولمن حوله ولمن يأتي بعده من أجيال، طالما كان في طاعة الله، والبلاد إذا كانت في طاعةٍ وإيمانٍ فلا خوف عليها، فإن الله قدر لها رغد العيش، مهما كان، بأسبابٍ تتجدد ﴿**ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض**﴾(٥). والخوف لا يأتي إلا نتيجة نقص الإيمان وهذا ما يشعر به المفكرون من الاقتصاديين الوضعيين، ودعاة حماية البيئة لافتقار الحس الإيماني.

وثمة دليلٌ على أن المخاوف الوضعية الحالية من احتمالات نفاذ الموارد الطبيعية ليست متوقفةً على قضية التدهور البيئي، وإنما هي أصلاً ناشئةٌ عن عدم إيمانٍ أو ضعف إيمانٍ فيما

(١) م.ن.، ص. ٩.

(٢) م.ن. ص.ن.

(٣) القرآن الكريم، سورة فصلت، مكية، رقمها ٤١، الآية ١٠.

(٤) القرآن الكريم، سورة هود، مكية، رقمها ١١، الآية ٦.

(٥) القرآن الكريم، سورة الأعراف، مكية، رقمها ٧، الآية ٩٦.

قدّره الخالق عز وجل للكون. هذا الدليل موجودٌ في الفكر الكلاسيكي القديم، في زمنٍ كانت الطبيعة ما زالت بعيدةً كل البعد عن التلوث المعروف في هذا العصر . وقد ورد عن «دافيد ريكاردو» «D. Ricardo» ومالتوس «R. Malthus» في بدايات القرن التاسع عشر، اعتقاد الأول في «شح الطبيعة»، وتأكيد الثاني على أن الموارد الطبيعية الخاصة بغذاء الإنسان لا يمكن أن تنمو بمعدل تزايد البشرية، ومن ثم حذر من المجاعات والأوبئة التي تعصف بحياة الناس، وبالحروب التي يلجأ إليها البشر لحل مشكلة أعدادهم غير المتناسبة مع تزايد كميات الغذاء[١].

لقد ناقش الفكر الإسلامي وضع ضوابط وتشريعاتٍ محكمةٍ لرعاية البيئة وحمايتها من التلوث والفساد، ورسخ المنهج الإسلامي حدود هذه التشريعات على أساس الالتزام بمبدأين أساسيين، وهما[٢]:

المبدأ الأول: درء المفاسد حتى لا يصاب كل فردٍ والمجتمعُ والبيئةُ بالأذى والضرر، حيث لا ضرر بالنفس ولا ضرار بالغير.

المبدأ الثاني: هو جلب المصالح، وبذل كل الجهود التي من شأنها تحقيق الخير والمنفعة للجماعة البشرية ابتغاء مرضاة الله تعالى. وإن من الركائز الأساسية لفكر التنمية المستدامة هو وحدة المصير والمستقبل المشترك، فالتلوث لا يعترف بالحدود.

إن أهم ما يميز المنهج الإسلامي في الحفاظ على البيئة هو إبراز قيم الترشيد في الاستهلاك بالتوسط والاعتدال في كل تصرفات الإنسان، استناداً لقوله تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمةً وسطا**﴾[٣]. كما نهى سبحانه وتعالى عن الإسراف في مواضع كثيرةٍ، ومنها ما ورد في سورة الأعراف: ﴿**كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين**﴾[٤]. وأيضا في قوله تعالى في سورة الشعراء: ﴿**ولا تطيعوا أمر المسرفين**﴾[٥]. والإسراف يفضي إلى مشكلاتٍ بيئيةٍ أخرى لا يقتصر تأثيرها على الإنسان وحده، بل يمتد ليشمل باقي الأحياء التي تشاركه الحياة على كوكب الأرض. لا شك أن خير وسيلةٍ لإنقاذ البشرية أو

---

(١) عبد الرحمن يسري أحمد، تطور الفكر الاقتصادي، الإسكندرية: الدار الجامعية، ٢٠٠١، ص. ٢١٦.

(٢) عدنان حميشو، «الإسلام والتنمية المستدامة»، الموسوعة الزراعية الشاملة، دورة تدريبية حول التنمية المستدامة، دمشق، ٦ آب ٢٠١٠: www.alkherat.com/vb/showthread.php?8899-%C7%E1%C5%D3%E1%C7%E3-%E6%C7%E1%CA%E4%E3%ED%C9-%C7%E1%E3%D3%CA%CF%C7%E3%C9

(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، مدنية، رقمها ٢، الآية ١٤٣.

(٤) القرآن الكريم، سورة البقرة، مدنية، رقمها ٢، الآية ٦٠.

(٥) القرآن الكريم، سورة الشعراء، مكية، رقمها ٢٦، الآية ١٥١.

البيئة من آثار الإسراف واستنزاف الموارد الطبيعية دون جدوى أو دون اكتراثٍ بالأخطار، إنما بالعودة إلى منهج الوسطية والاعتدال[١].

وما ثبت عن الرسول محمدٍ(ص)، في مجال حماية البيئة، الكثيرُ من أحاديثه الشريفة في هذا الشأن، منها قوله عليه الصلاة والسلام: «**ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طيرٌ أو إنسانٌ أو بهيمةٌ إلا كان له به صدقة**»[٢]. وفي حديث آخر: «**من قطع سدرةً صوَّب الله رأسه في النار**»[٣]. وفي قوله أيضا عليه الصلاة والسلام: «**إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فاستطاع حتى يغرسها فله بذلك أجر**»[٤].

مما سبق يتضح بأن المنطق العقائدي في الإسلام ركز على فهم العلاقة بين الإنسان والبيئة والتوازن البيئي، وذلك من خلال تشريعاتٍ خاصةٍ لحماية البيئة والترشيد في استهلاك الانسان للموارد والاعتدال في تصرفاته. فالإسلام يدعو إلى حماية البيئة الطبيعية، وتنظيم استغلالها بشكل يضمن استمرارية العطاء لهذه النعم الإلهيةَ عبر الأجيال المتلاحقة، وينهى عن إشاعة الفساد فيها بما تشمله هذه العبارة من هدرٍ لموارد الطبيعة، أو عن طريق التلوث، أو مخاطر أخرى تهدد كوكب الأرض بالدمار والخراب. وأن البيئة بكل مكنوناتها ليست ملكاً لجيلٍ دون الآخر يتصرف فيها كما يشاء، ولا يستطيع أيُّ جيلٍ أن يعطي لنفسه هذ الحق، بل هي ميراثٌ دائمٌ للبشرية تتوارثه الأجيال المتعاقبة. فواجب الاستخلاف يقتضي المحافظة على هذه البيئة دون تدميرٍ أو استنزافٍ لمواردها لتبقى قادرةً على العطاء والتجديد.

٣- التنمية في تراث الأمة ومفكريها:

أشار «الماوردي» الى أن: «الدين له علاقةٌ ايجابيةٌ بالظاهرة العمرانية (الإنمائية)»، أي كلما زاد التدين زاد الاهتمام بظاهرة الإنماء من خلال القاعدة (أينما كانت مصلحة المسلمين فثم شرع الله). كما أشار الى ان العدل والأمن هما أهم عناصر الاستقرار في الدين، حيث لا عمران ولا تنمية بدون عدلٍ وأمنٍ، فعكس الأمن الفوضى، ولا تنمية في ظل فوضى، والإسلام تأسس على العدل الشامل. وأن من مستلزمات السلطان عمارة الأرض بإلزامية العدل. وأشار «ابن خلدون»، الى أن الترف هو أساس خراب العمران، وهنا يؤكد على العدل في التوزيع من أجل نمو العمران، وركز على قسم الضرائب والتوزيع العادل للمال[٥].

---

(١) عدنان حميشو، «الاسلام والتنمية المستدامة»، م.س.
(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، م٥، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٢٩، ص ٢١٥.
(٣) م.ن.ص.ن.
(٤) م.ن.ص.ن.
(٥) عدنان حميشو، «الاسلام والتنمية المستدامة»، م.س.

ويلفت «الشاطبي» النظر، الى أن العملية الإنمائية وعناصر العمارة، تكون بين الحفظ العمراني (الحفاظ على البيئة)، وقاعدة دفع الضرر، وجلب المصالح، من خلال رعاية الضرورات الخمس في الدين (النفس، المال، الدين، العقل والعرض). ويشير «الأسدي»، إلى أن فساد الوسائل يؤدي بالضرورة الى فساد المقاصد، والعكس بالضرورة صحيحٌ، أي استخدام وسائل الحفاظ على البيئة. ويلاحظ أن التراث الإسلامي عالج قضية التنمية من خلال منظور صلاح الدنيا[١].

أ- التنمية في الفكر الإسلامي الحديث:

من الأهمية بمكان الإشارةُ إلى أن المفكر الجزائري «مالك بن نبي» أورد في كتابه «المسلم في عالم الإقتصاد»، أن مفاتيح العملية التنموية والعمرانية تكمن في مجموعةٍ من العناصر التي تعتبر ضروريةً لأيّة عمليةٍ تنمويةٍ، في الدول النامية والمتقدمة على السواء، وهي[٢]:

- الوجود البشري؛
- إن مفتاح الحضور والوجود أن يكون الإنسان فاعلاً غير مفعولٍ به، أي أن التنمية تتطلب حضور الإنسان ووجوده من أجل التعمير وليس مجرد حضورٍ ووجودٍ، أي أن تكون مؤثِّراً وليس مُؤثَّراً فيك؛
- علم الأفكار وما يولده من منظومةٍ ثقافيةٍ، فالأمم التي تفقد عالم الأشياء والبشر، وتبقى محافظةً على ثقافتها وأفكارها، تستطيع أن تنشأ من جديدٍ وتستأنف دورها العمراني التنموي.

ويرى «أحمد صدقي الدجاني»، أن الإسلام ركز على مدلول التغيير الإيجابي، وحارب الخراب وهو التغيير السلبي، كما ركز على البعد الاخلاقي في عملية التنمية. ويقول «طارق البشري»، أن الإسلام يحقق الكثير للعملية التنموية من خلال علاقة الإنسان بالجماعة والأخلاق وباقي قيم الإسلام. ويضيف «كمال المنوفي»، بأن مؤشرات التنمية الإسلامية ركزت على الكم والكيف دون الفصل بينهما[٣].

ب- القيم الإسلامية وعلاقتها بالتنمية:

أشار الدكتور «إبراهيم يوسف» (المستشار العلمي لمركز الاقتصاد الإسلامي في جامعة

(١) م.ن.
(٢) م.ن.
(٣) م.ن.

الأزهر)، أن القيم ذاتُ صلةٍ كبيرةٍ بالمجال التنموي، وقد قسم القيم إلى[1]:

- قيمٍ محقِّقةٍ للتنمية، وهي: قيمة العمل، والمحافظة على المال، وقيمة زيادة الإنتاج وضبط الاستهلاك.
- قيمٍ دافعةٍ لاستمرار التنمية، وتتمثل في: العلم وطلبه، والغاية منه.
- قيمٍ ممهِّدةٍ للتنمية، وتشمل: قيمة الخلافة، ولزوم الجماعة والعدل الاجتماعي وقيمة الشورى. ويرى بأن هذه القيم تحافظ على البيئة، وبالتالي تستمر التنمية وتعلو.

فالإسلام يفرض أن تكون الخطط التنموية مطابقةً لقيم الإسلام وحضارته، لأن الأخذ بحضارة الآخر وقيمه لزاماً مصيره الفشل، كما قال المفكر الإسلامي «مالك بن نبي»: إن نسخ التجربة الألمانية الناجحة على المجتمع الإندونيسي قد فشلت لاختلاف المنظومة الحضارية لكلٍّ منهما[2].

ج- أهداف التنمية في الإسلام:

يهدف الإسلام من عمليات التنمية إلى تحقيق عددٍ من الأهداف، وهي[3]:

هدفٌ اقتصاديٌّ، باستخدام الموارد الطبيعية لتحقيق الرخاء للجماعة والفرد.

هدفٌ إنسانيٌّ، وهو الهدف النهائي، باستخدام ثمار التقدم لنشر المبادئ والقيم الإنسانية، المتمثلة في السلم والعدل والمعرفة.

تحقيق سعادة الإنسان ورفاهيته في الدنيا والآخرة، إذ يرى الإسلام أن التنمية وسيلةٌ لغايةٍ واحدةٍ وهي، الإنسان وسعادته، لذلك يبين أن التنمية خادمةٌ للإنسان استناداً لقوله تعالى: ﴿**وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا**﴾[4]. وهذا عكس التنمية بمفهومها الوضعي الذي يعتبرها غايةً فيجعل الإنسان خادماً لها.

التعليم، وهو أهم أهداف التنمية، ويُعتبر بمثابة الأم لبقية المجالات التنموية من وجهة نظر الإسلام، مثل التجربة الماليزية، التي عملت على محاربة الفقر والجهل والمرض، مع اشتراط أن يكون من يتولى رئاسة الوزراء قد شغل منصب وزير التربية والتعليم مسبقاً.

---

(١) سائد أبو بهاء، «يا دعاة التنمية... هذا هو الاسلام»، م.س.

(٢) م.ن.

(٣) أحمد حلمي سيف النصر، «خصائص التنمية الاسلامية»، البيان، مؤسسة دبي للاعلام، الامارات العربية المتحدة، ١٥ أيلول ٢٠٠٥:
www.albayan.ae/across-the-uae/1126239448616-2005-09-16-1.99245

(٤) القرآن الكريم، سورة الجاثية، مكية، رقمها ٤٥، الآية رقم ١٢.

أن تكون التنمية بعيدةً عن التبعية، وأن تعتمد على الذات عن طريق المؤسسات التنموية، كاستثمار أموال الزكاة في هذا المجال.

ثالثا، التنمية المستدامة من المنظور الإسلامي:

يمكن معالجة التنمية المستدامة من هذا المنظور من خلال التطرق إلى عددٍ من العناصر التي تتمثل في:

١- تعريفها:

تُعرَّفُ التنمية المستدامة بأنها: طلب عمارة الأرض والتمسك بعقيدة الإسلام – عقيدة التوحيد والربوبية والاستخلاف – في طلب عمارة الأرض وفق شرع الله، بالقيام بالنشاط الإنتاجي المفضي للكسب الحلال في مناخٍ اقتصاديٍّ واجتماعيٍّ يتوفر فيه الإيمان والتقوى وسيادة القيم الإسلامية، وتجنب الحرام والاستغفار من ارتكابه، مما يرسل السماء مدراراً ويزيد المال والبنين والزرع والماء، فيحقق الكفاية والحياة الطيبة لأفراد المجتمع رجالاً ونساءً وشباباً وطلاباً[١].

تعتبر التنمية المستدامة في المنظور الإسلامي عمليةً متعددة الأبعاد، تعمل على تحقيق التوازن بين أبعاد التنمية الاقتصادية والاجتماعية والبعد البيئي، وتهدف إلى الاستغلال الأمثل للموارد والأنشطة البشرية القائمة عليها من منظورٍ إسلاميٍّ. ويؤكد هذا المنظور على أن الإنسان مستخلفٌ في الأرض، له حق الانتفاع بمواردها دون حق ملكيتها، ويلتزم في تنميتها بأحكام القرآن والسنة النبوية الشريفة، على أن يراعي في عملية التنمية الاستجابة لحاجات الحاضر، دون إهدار حق الأجيال اللاحقة، ووصولاً إلى الارتقاء بالجوانب الكمية والنوعية للإنسان[٢].

يُلاحظ أن هذا التعريف يتضمن ثلاثة عناصر أساسية للتنمية المستدامة، وهي[٣]:

– أنها عمليةٌ متعددة الأبعاد، تقوم على التخطيط والتنسيق بين خطط التنمية الشاملة وبعدها البيئي.

– الاستغلال الأمثل للموارد من منظورٍ إسلاميٍّ.

---

(١) عبد الرحمن يسري، «الأولويات الأساسية في المنهج الإسلامي للتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي»، جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٨٢، ص٥٣.

(٢) منظمة الإيسيسكو، «العالم الإسلامي وتحديات التنمية المستدامة»،(٢٠٠٨/٥/٢٢)، صص ٤٧- ٤٨: www.isesco.org.ma/pub/ARABIC/Tanmoust/P5.htm

(٣) م.ن.

– ضمان حق الأجيال الحاضرة واللاحقة في الموارد الطبيعية، والارتقاء بالجوانب الكمية والنوعية للموارد والإنسان.

إن تحقيق أهداف التنمية المستدامة من منظور الاقتصاد الإسلامي يستند إلى تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية في حياة البشرية جمعاء، والأهداف التنموية النابعة من تلك المقاصد تنادي بتطبيق مفهوم الفلاح الإنساني، والسعادة والحياة الطيبة في الدنيا والآخرة. وقد ركز الدكتور «جعفر عبد السلام»، (الأمين العام لرابطة الجامعات الإسلامية) على أهمية منظومة القيم الإسلامية في تحقيق التنمية المستدامة، مجملاً إياها في خمس قيمٍ رئيسةٍ، وهي: الاستخلاف، والعدل، والعمل، والقناعة والإيثار[١].

إن التنمية المستدامة ذاتُ مضمونٍ أخلاقيٍّ ينطوي على مسؤولية الجيل الحالي تجاه الأجيال القادمة، وهذا المضمون الأخلاقي أسس له الفكر الإسلامي قبل كل النظم الإدارية الحديثة، إذ أحاط هذا الفكر بمعظم الأهداف التي تتضمنها المفاهيم العديدة للتنمية المستدامة.

٢- عقبات تحقيق التنمية المستدامة في البلدان الإسلامية:

إن البيئة في دول العالم الإسلامي معرضةٌ لتأثيرات الفقر والأمية، بحكم انتماء هذه الدول للعالم النامي. وبالتالي فالبيئة فيها معرضةٌ لتأثيرات الفقر والأمية. فالتنمية في هذه الدول بطيئةٌ ومفعولها محدودٌ في الزمان والمكان، ولا تستطيع سد حتى الحاجات الأولية لشعوبها، سيما من الطاقة والغذاء. أمام هذا الوضع، فإن الجماعات البشرية وتحديداً في الوسط القروي تتجه إلى البيئة الطبيعية لمحاولة سد احتياجاتها. غير أن هذا التصرف غالباً ما يكون خاطئاً، وغير ملائم لتوازن النظم البيئية الهشة، ويؤدي إلى تخريب الأوساط البيئية جراء: حرائق الأدغال، استصلاح الأراضي، اجتثاث الغابات، الرعي المفرط، التعرية، التصحر وإنهاك التربة نتيجة ممارسة نوع واحد من الزراعة، واستغلال الأراضي الهامشية. وفضلاً عن ذلك ونظراً لارتباط تدهور البيئة بالنمو الديموغرافي، فإن أكبر نسبٍ لنمو السكان تسجل في بلدان العالم الإسلامي[٢].

يواجه العالم الإسلامي مجموعةً أخرى من العقبات التي تحول دون تحقيق تنميةٍ مستدامةٍ، وهي تتعلق أساساً بالجانب القيمي، والبعد عن مبادئ هذا الدين القيم، وإهمال

(١) م.ن.

(٢) منظمة الإيسيسكو، «دراسة عن التنمية المستدامة من منظور القيم الإسلامية وخصوصيات العالم الإسلامي»،(٢٢/٥/٢٠٠٨)، صص ٧-٨:
www.isesco.org.ma/pub/ARABIC/Tanmoust/P4.htm

قيمة العمل، والركون إلى الاستيراد، والاعتماد على الغير، والمثال الأبرز في هذا الصدد، والذي يفرض نفسه بحكم المشكلة العالمية التي يعيشها العالم في ارتفاع أسعار الغذاء ونقص كمياته، هو اعتماد الدول الإسلامية على استيراد غذائها، إذ تتراوح الأرقام المقدرة في هذا المجال ما بين نسبة ٦٠٪ إلى٨٠٪[١]، وهي نسبةٌ مرتفعةٌ إذا ما تم الوقوف على الإمكانات الهائلة لهذه الدول، من موارد طبيعيةٍ، ومياهٍ وأراضٍ صالحةٍ للزراعة، ووفرة اليد العاملة، ناهيك عن موارد السودان لوحدها في هذا الشأن، إضافةً إلى ظهور بعض السلوكيات والأخلاق غير الإسلامية، وتفشيها في هذه المجتمعات.

٣- تفعيل الرؤية الإسلامية لتحقيق التنمية المستدامة:

يمكن تحقيق ذلك إن وجدت الإرادة، وتضافرت الجهود لتحقيق هذه الغاية، انطلاقا من مبادئ الدين الإسلامي، التي يمكن إدراجها في النقاط الآتية[٢]:

تضافر جهود كافة بلدان العالم الإسلامي، وتوحد الرؤى للقضاء على معوقات التنمية المستدامة، وذلك من خلال زيادة صور ودرجات التعاون بين هذه البلدان في القضاء على ظاهرة البطالة والفقر، من خلال الآليات المتاحة على الصعيدين السياسي والاقتصادي.

ضرورة توفير بيئة أعمالٍ مناسبةٍ لتحقيق التنمية المستدامة في العالم الإسلامي، تقوم على مبادئ إسلاميةٍ خالصةٍ، تعمل على توفير البناء السياسي والاقتصادي، والاجتماعي، والقانوني، والقيمي والأمني، وما يتعلق بالموارد البشرية والموارد الكمالية والتقنية الملائمة، وأيضا البنى التحتية.

انطلاقا من هذه الاعتبارات، فإن التنمية المستدامة تستدعي إعادة النظر ليس فقط في مفهوم التنمية، ولكن كذلك في مفهوم البيئة التي يجب أن تعتبر ككلٍّ غير قابلٍ للتجزيء، تترتب عنه تغييراتٌ في نوعية العلاقات التي يقيمها الإنسان مع البيئة ومع مواردها، سيما وأن الدين الإسلامي الحنيف أعطى للبيئة ولمواردها، ولاستعمال هذه الموارد واستغلالها، وللتوازنات البيئية وللتنوع البيولوجي، أهميةً كبيرةً من خلال ما ورد في العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة كما تم إيضاحها سابقاً. إن هذه التغييرات تعتبر تحدياً في حد ذاتها، لأنها قبل أن تكون تغييراتٍ على مستوى الممارسات والتصرفات، فهي تغييراتٌ على مستوى الفكر والمواقف والقيم[٣].

---

(١) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، «التنمية المستدامة تلبي حاجات الحاضر والمستقبل»، الكويت: مجلة الوعي الإسلامي، ٢٠٠٨: alwaei.com/topics/view/article_new.php?sdd=1895&issue=516

(٢) م.ن.

(٣) منظمة الإيسيسكو، «دراسة عن التنمية المستدامة من منظور القيم الإسلامية وخصوصيات العالم الإسلامي»، م.س، ص ١٤.

إن العالم الإسلامي مطالبٌ بأن يرفع هذا التحدي، لأن الأمر يتعلق بإعادة النظر في نظام القيم الذي بنت عليه العديد من هذه المجتمعات نمط تنميتها، وإنتاجها واستهلاكها وعيشها. وبعبارةٍ أخرى إن الأمر يتعلق بإصلاح النظام الاجتماعي والثقافي بأكمله لهذه المجتمعات[١].

إن هذه الثورة الفكرية والأخلاقية والسلوكية ليست بالصعبة على دول العالم الإسلامي مادامت لها من المؤهلات والمبادئ ما يجعلها قادرةً على القيام بهذه المهمة. كما أنها تتمتع بخصوصيةٍ ثقافيةٍ واحدةٍ جامعةٍ، أسسها وأرسى دعائمها القرآن الكريم والسنَّة النبوية المطهرة، وقواعد الفقه الإسلامي، والأثر الثقافي والأخلاقي الذي تتميز به الحضارة الإسلامية، والذي يشجع على الحوار، لإيجاد وئامٍ وتوافقٍ دوليٍّ بين الحضارات والأديان، يكون أحد مخرجاته تحقيق التنمية المستدامة بمفهومها الشامل على المستوى الوطني والإقليمي والدولي.

خاتمة:

التنمية في الإسلام جانبٌ من جوانب العبادة، فهي تنميةٌ شاملةٌ للإنسان الذي يؤدي وظيفته في القيام بأعباء الاستخلاف في الأرض وإعمارها، لكونه خليفة الله عليها، والكون سُخِّر له من أجل إعماره أو تنميته، وهي مسؤوليةٌ مشتركةٌ بين الحكومة والفرد تهدف إلى القضاء على الأسباب التي تؤدي الى حدوث المشكلة الاقتصادية والاجتماعية، وتسعى الى تنمية النواحي غير المادية للمجتمع، من حيث السمو بالأفراد، وإعلاء الروابط الإنسانية الكفيلة بالنمو المادي. وقد أشار «أحمد المخزنجي» في هذا الصدد، في كتابه «الزكاة وتنمية المجتمع» إلى أن الإسلام لا يؤيد التنمية الرأسمالية التي تضمن حرية الرأي ولا تضمن قوت اليوم، كما لا يؤيد التنمية الاشتراكية التي تضمن قوت اليوم ولا تضمن حرية الرأي.

والدين الإسلامي أرسى قواعد وقيماً عظيمةً جعلت المسلمين في أوج عزهم عندما أخذوا بهذه القيم، كما أن الغرب أخذ بها وكانت سبباً في تطوره ونموه، وكان إهمال المسلمين لقيم دينهم والابتعاد عنها في مرحلة من تاريخهم سبباً في تأخرهم عن مواكبة ركب الحضارة العالمية. وعلى هذا الأساس فإن تحقيق التنمية المستدامة في المجتمع الإسلامي يكون بدعوة الإنسان المسلم للأخذ برسالة الله للبشر، والعودة إلى القيم الروحية، مع الاحتفاظ بكل المكتسبات العلمية والتكنولوجية الحديثة في محاولاتٍ إصلاحيةٍ، بما يتفق وجوهر الإسلام، ومنها التحذير من أخطار طغيان المادة.

---

(١) م.ن.ص.ن.

فالمنهج الإسلامي يحث الإنسان على أن يتعامل مع الأدبيات والتجارب الإنمائية، وتقنيات التنمية بفكرٍ منفتحٍ، على أساس أن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن الحكمة بشروطها الشرعية ضالة المؤمن، وذلك بما يتفق وظروف الاقتصاد والمجتمع، وبما يضمن التعامل بالكفء والفاعل مع الأشياء، تحقيقاً لغاية إعمار الأرض وتقدم المجتمع، كفريضةٍ تعبديةٍ، يمثل الالتزام بها غاية التكليف. فالإسلام بكماله وشموله لم يدع شيئاً فيه سعادةٌ للبشرية ورقيها إلا ووضع له الضوابط الدقيقة والمعايير الواضحة.

وهكذا فإن المفهوم الإسلامي للتنمية يستوعب الأهداف المثلى التي يتحدث عنها المفكرون الوضعيون المعاصرون في إطار التنمية المتواصلة أو المستدامة، بل وما يزيد بكثيرٍ عن هذه الأهداف. والأهم من هذا هو أن لدينا في الإسلام منهجاً ودوافعَ للتنمية قائمةً على شريعةٍ وعقيدةٍ بما يكفل استمرار قوة الدفع الذاتي للتنمية، من خلال الأفراد والمؤسسات القائمة، وذلك في إطارٍ يضمن حياةً طيبةً تجمع بين الجانبين الروحي والمادي للإنسان في توازنٍ مرغوبٍ.

التحويلات المالية في لبنان وتأثيراتها الاقتصادية والاجتماعية

أ. د. محمد دياب

أستاذ في كلية العلوم الاقتصادية وإدارة الأعمال
الجامعة اللبنانية

جرت العادة على اعتبار التحويلات المالية إلى لبنان عنصراً أساسياً وسراً من أسرار «الأعجوبة اللبنانية» المزعومة، التي تجعل الاقتصاد اللبناني يبدو وكأنه يتجاوز كل المعايير الاقتصادية والنقدية والمالية الدولية. وتقدر الإحصاءات المتعددة أن هذه التحويلات وصلت إلى ما يقارب الـ٨ مليارات دولار عام ٢٠١٣. بل إنها واصلت نموها حتى في أوج الأزمة المالية العالمية التي كان من بين تداعياتها تراجع التحويلات عالمياً. وكانت هذه الأموال المتدفقة سنوياً إلى لبنان الحجة الأساسية التي أقنعت كبريات المراجع الدولية بخصوصية الوضع فيه ، وبأن المطلوب منه هو غير المطلوب من مثيلاته من الدول التي تواجه الصعوبات الاقتصادية والمالية ذاتها (عجزٌ في الموازنة، وتضخُّمٌ دراماتيكيٌّ للدين العام، مع كلفةٍ عاليةٍ لهذا الدين).

ولكون التحويلات المالية تشغل موقعاً مميزاً في الاقتصاد اللبناني، ولأنها تشكل إحدى الدعائم التي لا تنتجها النشاطات الاقتصادية الداخلية، ولأنها تستند إلى زيادة لفظ سوق العمل لكوادر وكفاءاتٍ أساسيةٍ، تعود وترفد الحياة الاقتصادية بقدراتٍ جديدةٍ. لكل ذلك يهدف هذا البحث إلى مقاربة هذه التحويلات وآثارها المحتملة على كامل أوجه النشاط الاقتصادي، مع التركيز على القطاعات الأكثر استحواذاً للتحويلات، وأسباب هذا الاستحواذ، ليحاول بالتالي رصد الآثار الاجتماعية والتنموية لهذه الظاهرة على الاقتصاد اللبناني. فإلى أين تتوجه هذه التدفقات؟ وما هي مجالات توظيفها؟ وهل تنعكس إيجاباً على الاستثمار؟ وفي أي قطاعات؟ وهل الاقتصاد اللبناني قادرٌ على استيعابها وتوظيفها؟ وكيف ينعكس هذا التوظيف على المجالات الاجتماعية والتنموية في لبنان؟ أسئلةٌ سنحاول مقاربتها والإجابة عنها.

أولاً: مفهوم التحويلات المالية للعاملين في الخارج، أنواعها وأنماط استخدامها

التحويلات هي كل ما يرسله المهاجر أو العامل في الخارج في بلد الاستقبال (الاغتراب) إلى أسرته التي تعيش في بلد الإرسال (البلد الأم)، بعضها ملموسٌ من اليسير احتسابه، وبعضها غير ملموسٍ وأحياناً غير معروفٍ يصعب إحصاؤه بدقة. ومن أنواع التحويلات:

١ – تحويلاتٌ نقديةٌ مباشرةٌ ونظاميةٌ من بلد الاستقبال (الاغتراب)؛

٢ – تحويلاتٌ غير رسميةٍ يجريها المهاجرون في ما بينهم أو بين من ينوبون عنهم؛

٣ – تحويلاتٌ عينيةٌ سِلَعيَّةٌ، قد تباع أو لا تباع في أسواق بلدان الإرسال؛

٤ – رسومٌ حكوميةٌ متنوعةٌ على المهاجر، تتعلق بإجراءات خروجه وعودته، والمعاشات والتأمينات والضرائب وما إلى هنالك[١].

هذا وتمثل التحويلات جزءاً من التدفقات الخارجية المالية التي تتضمن الاستثمارات الأجنبية المباشرة والمساعدات والهبات، واستثمارات المحفظة المالية. وتشير الإحصاءات إلى أنه على المستوى العالمي تحتل تحويلات المهاجرين المرتبة الثانية بعد الاستثمار الأجنبي المباشر.

مما تقدم، يمكن تعريف *التحويلات المالية بأنها جزءٌ من دخول العاملين في الخارج، والتي يتم تحويلها إلى موطنهم الأصلي من أجل إعالة ذويهم وأفراد أُسَرهم*. وتمثل إحدى الفقرات الهامة في ميزان المدفوعات، فهي جزءٌ من التحويلات الجارية التي تمثل أحد عناصر الحقن بالعملات الصعبة للاقتصادات بصورةٍ عامةٍ، والاقتصادات المصدِّرة للعمالة بصورةٍ خاصة.

هناك عدة أنماطٍ لاستخدام التحويلات داخل اقتصادات الدول المُرسِلَةِ للعمالة، حيث تختلف هذه الأنماط من دولةٍ الى أخرى حسب الظروف الاقتصادية والمعيشية والاجتماعية والنظم والسياسات المتَّبعة في كل دولةٍ من هذه الدول. وهي يمكن أن تستخدم لأغراضٍ استهلاكيةٍ، أو استثماريةٍ أو ادخاريةٍ.

فالعامل المهاجر يرسل جزءاً من دخله الذي يكسبه في الخارج إلى ذويه من أجل سدِّ بعض الاحتياجات الاستهلاكية الضرورية وتحسين أحوالهم المعيشية. ومن شأن ذلك أن

---

(١) أنظر في هذا الصدد: محمد الأمين فارس. **تحويلات العمال المهاجرين إلى المنطقة العربية** : السمات والآثار. اجتماع الخبراء حول الهجرة الدولية والتنمية في المنطقة العربية: التحديات والفرص، بيروت. ١٥–١٧ أيار ٢٠٠٦ ، صص ٣–٥.

يؤدي بالتأكيد إلى زيادة الطلب الاستهلاكي على نحوٍ مباشرٍ، مع ما قد ينطوي عليه من ضغوطٍ تضخميةٍ يمكن أن تفضي مستقبلاً إلى تدهور ميزان المدفوعات. ويخصص الجزء الآخر لأغراض الادخار والاستثمار أو المضاربة، مما يؤثّر على حركة المتغيرات الاقتصادية الكلّية في الاقتصادات المصدِّرة للعمالة. مما يعني أن التأثيرات الاقتصادية (الداخلية والخارجية) لتحويلات العاملين على متغيرات الاقتصاد الكلي في هذه البلدان المتلقية للتحويلات تختلف حسب أنماط إنفاق تلك التحويلات.

وبالرغم من الدور الذي تلعبه التحويلات في رفع الطاقة الادخارية والميل الحدي للادخار في الاقتصادات المصدِّرة للعمالة، نلاحظ أنه ليس بالضرورة أن تذهب الفوائض الفردية القابلة للاستثمار إلى قنوات الاستثمار الإنتاجي الذي يحقق متطلبات عملية التنمية. حيث إن غالبية هذه التحويلات تتوجه نحو الاستثمارات السريعة التي تتسم بسرعة استرداد رأس المال.

يتضح مما تقدم أن النمط السائد لاستخدام التحويلات بشكلٍ أساسيٍّ يذهب إلى الاستهلاك وسد الحاجات الضرورية. وعادةً ما يتجه الى المشاريع الاستثمارية الصغيرة والسريعة وليس إلى مشاريع استثماريةٍ وانتاجيةٍ مفيدةٍ للاقتصادات المصدِّرة. وهذه الأنماط هي في الغالب الأنماط السائدة في العديد من الدول المصدِّرة للعمالة، إن لم تكن جميعها.

ثانياً: الهجرة كمصدرٍ رئيسٍ للتحويلات المالية

الهجرة والتحويلات المالية للمهاجرين والعاملين في الخارج ظاهرتان متلازمتان، تتجاوز آثارهما تحسين الميزانيات الاقتصادية لتشمل أهداف تغذية ميزانيات التنمية على المستويات الفردية والوطنية. وتتوقف هذه الآثار على اهتمام الحكومات بتلك التحويلات، إما لزيادة فرص التنمية أو لتقليص سوء استخدام النظام المالي العالمي لتلك التحويلات، لأغراضٍ غير قانونيةٍ كتبييض الأموال وتمويل تجارة المخدرات وغير ذلك من الأعمال غير الشرعية. وتُعتبر التحويلات المادية والعينية للمغتربين من أهم العوامل التي توضح الآثار الملموسة لعائدات الهجرة الدولية، بصرف النظر عن التحفظات بشأن مجالات استخدامها سواء على مستوى القطاع العائلي، أم على مستوى الاقتصاد الكلي.

نظراً للترابط الوثيق بين ظاهرتي الهجرة والتحويلات المالية ارتأينا أن يبدأ بحثنا بدراسة ظاهرة الهجرة العمالية عموماً، والهجرة اللبنانية تحديداً، بدءاً بمفهومها وأسبابها ومراحل تطورها، وانتهاءً بتأثيراتها الاقتصادية والاجتماعية، كمدخلٍ لا بد منه لدراسة

مسألة التحويلات المالية وطبيعتها وتطورها وأوجه استخداماتها، وكذلك انعكاساتها على الاقتصاد والمجتمع في بلدٍ صغيرٍ كلبنان، يعتمد إلى حدٍّ كبيرٍ على أبنائه المنتشرين في شتى أصقاع العالم. وعندما نتحدث عن الهجرة، نقصد بالتحديد هجرة الإنسان بحثاً عن موردٍ للرزق، أي هجرة العمالة.

١- مفهوم الهجرة العمالية ودوافعها الاقتصادية

يقصد بالهجرة العمالية، انتقال قوة العمل عبر الحدود من أجل الإقامة الدائمة أو المؤقتة، بحثاً عن فرص العمل. فاليد العاملة تنتقل من البلدان التي لديها فائضٌ منها، إلى بلدانٍ تعاني من نقصٍ في العمالة. هذا الانتقال يرفع من دون شكٍّ من فاعلية الاقتصاد الوطني الذي يستخدم العمال الأجانب. فاليد العاملة الإضافية تزيد من إنتاج السلع للسوق العالمية، وتساهم في الوقت نفسه في إعادة توزيع الدخل، الأمر الذي يمس مصالح فئاتٍ معينةٍ من السكان.

في النصف الثاني من القرن العشرين غدت الهجرة العمالية جزءاً أساسياً وهاماً من عملية تدويل الحياة الاقتصادية. فقوة العمل، بوصفها عاملاً بالغ الأهمية من عوامل الإنتاج، تبحث عن الاستخدام الأكثر فاعلية، ليس على صعيد الاقتصاد الوطني فحسب، بل وفي نطاق الاقتصاد الدولي أيضاً. وتشمل السوق العالمية لقوة العمل شتى أنواع تدفقات الموارد البشرية التي تخترق الحدود الدولية في مختلف الاتجاهات. فاليد العاملة، حين تنتقل من بلدٍ إلى آخر فإنها تعرض نفسها بوصفها سلعةً في السوق العالمية لقوة العمل، أي يحدث ما نسميه هجرة العمل أو الهجرة العمالية الدولية. وتُعتبر الهجرة العمالية الدولية أحد أكثر عناصر العلاقات الاقتصادية الدولية تعقيداً. وذلك بالدرجة الأولى، لأن هذه العملية، خلافاً للتبادل السلعي أو لحركة رأس المال على الصعيد الدولي، تشكل مجالاً ينخرط فيه البشر. فما هي الأسباب والدوافع التي تجعل الناس ينتقلون من بلدٍ إلى آخر؟

إن أهم ما يميز الهجرة العمالية أنها تَحْدُثُ **لأسبابٍ اقتصاديةٍ** بالدرجة الأولى. لقد أدى التفاوت في مستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي إلى ارتفاع مستوى دخل الفرد في الدول الصناعية المتقدمة أولاً، ثم في البلدان المنتجة والمصدِّرة للنفط، الأمر الذي ولّد تغيراتٍ داخليةً قويةً في المجتمعات التقليدية، أدت إلى تحديث هذه المجتمعات وخلق فرص عملٍ جديدةٍ فيها، مما شكل عنصر جذبٍ لمواطني البلدان الأخرى. وهكذا، فإن «هجرة الأيدي العاملة عبر الحدود بحثاً عن العمل هي في جوهرها عملية عرضٍ وطلبٍ، تقوم فيها مجتمعات العالم الثالث بعرض ما لديها من وفرةٍ في الأيدي التي لا تجد في أوطانها الأصلية

فرصاً للعمل تكفي لاستيعابها، في الوقت الذي تعاني مجتمعات العالم المتقدم من نقصٍ في الأيدي العاملة الكفيلة بتحقيق مستويات الإنتاج المطلوبة، لضمان استمرار الازدهار الاقتصادي الذي بلغته تلك المجتمعات»[١].

*لو أردنا تلخيص **الدوافع الاقتصادية** لهجرة قوة العمل، لأمكننا القول إن الدافع الرئيس للعامل المهاجر يتمثل في السعي إلى تحسين مستوى المعيشة، والاستفادة من فرص العمل المتاحة في الخارج ومن الفوارق في معدلات الأجور الحقيقية، حيث إن ارتفاع معدل الأجر الحقيقي في الخارج عنه في الداخل يمثل الحافز الرئيس للهجرة. وتكمن الأسباب ذات الطابع الاقتصادي أيضاً في تفاوت مستوى التطور الاقتصادي في البلدان المختلفة. أما العامل الاقتصادي المحدد الذي يحتم الهجرة فيتمثل في البطالة المزمنة في بعض البلدان، خصوصاً النامية. ويشكل تصدير رأس المال ونشاط الشركات العابرة للقومية عاملاً بالغ الأهمية من عوامل تحفيز حركة اليد العاملة عبر الحدود. فالشركات العابرة للقومية تساهم في جمع قوة العمل ورأس المال، حيث تقوم إما بنقل العامل إلى حيث يوجد رأس المال، وإما بنقل رأس المال إلى حيث توجد اليد العاملة، أي إلى المناطق التي يوجد فيها فائضٌ من قوة العمل، المتدنية الأجر خصوصاً. أما بالنسبة لأصحاب الكفاءات، فإن عدم توفر الفرص التي تتلاءم مع كفاءاتهم في بلدانهم يدفعهم للهجرة بحثاً عن فرص عملٍ يحققون فيها ذواتهم وطموحاتهم[٢].*

٢- الآثار الاقتصادية لهجرة اليد العاملة

لقد تبين لنا بأن هجرة قوة العمل عبر الحدود إنما هي من حيث الجوهر عملية عرضٍ وطلبٍ بين مجتمعاتٍ لديها فائضٌ من اليد العاملة، ومجتمعاتٍ أخرى أكثر تطوراً تعاني لأسبابٍ عديدةٍ من نقصٍ في الأيدي العاملة. وهذه العملية تحقق في الواقع «فائدةً مزدوجةً للمجتمعات المصدِّرة للأيدي العاملة التي تتخلص من فائض العمالة العاطلة أو غير العاملة وغير المنتجة، وللمجتمعات المستقبِلةِ لتلك العمالة الوافدة التي تساعد بجهودها على المحافظة على الإنتاج. فهناك، إذن مصلحةٌ متبادلةٌ بين الطرفين...»[٣].

- **أثر العمالة المهاجرة على البلدان المستورِدة لها**: من الناحية النظرية، تؤدي الحركة الحرة لقوة العمل بين البلدان، إلى تعادل الأجور، وتزيد إجمالي الناتج العالمي. أما في الواقع فإن البلدان المستورِدَةَ لقوة العمل هي التي تجني المنافع الرئيسة من هجرة اليد العاملة إليها.

---

(١) د.أحمد أبو زيد، **أغراب في أوطان غريبة**، مجلة «العربي»، الكويت، العدد ٥٨١، ٢٠٠٧، ص٣١.

(٢) أنظر: د. محمد دياب، **التجارة الدولية في عصر العولمة**، بيروت: دار المنهل اللبناني، ٢٠١٠. صص ٢١٢ – ٢١٣.

(٣) د. أحمد أبو زيد، **أغراب في أوطان أجنبية...**، م.س، ص ٣١.

وليس من السهل تقدير حجم وأبعاد هذه المنافع، لصعوبة احتساب معظمها كمياً. وتتجلى هذه المنافع في توسيع قاعدة القوة العاملة وملء فجوات النقص في المهارات، والوفر الذي تحققه البلدان التي تستخدم الاختصاصيين الأجانب في الإنفاق على إعدادهم. كما تتجسد هذه المنافع في قيمة السلع والخدمات، التي ينتجها العاملون الأجانب في البلدان التي تستقبلهم. فالمهاجرون، عندما ينتجون ويستهلكون السلع والخدمات، ويدفعون الضرائب ويدخرون الأموال، ألخ، فإنهم يتركون أثراً اقتصادياً ملحوظاً على اقتصاد البلد الذي يستقبلهم.

- **أثر الهجرة على البلدان المصدِّرة للعمالة**: أما بالنسبة للبلدان المصدِّرة للعمالة، فإن لهذه الظاهرة تأثيراتها المتناقضة. وبدهيٌّ أن هجرة قوة العمل تلعب دوراً كبيراً في تخليص بلدانها من فائض العمالة العاطلة أو غير المنتجة، وفي توفير فرص العمل وتخفيض مستوى البطالة وتخفيف حدة الفقر في البلدان المصدِّرة لليد العاملة. كما أن الهجرة تساهم في رفع معدل الأجور والدخول لدى مختلف فئات المجتمع، ومن بينها الفئات الأكثر فقراً. وتشكل التحويلات المالية للمهاجرين إلى بلدانهم مصدراً بالغ الأهمية لرفع مستوى الدخل، ومن ثم الاستهلاك، الأمر الذي يعزز الدورة الاقتصادية في هذه البلدان، كما أنه يساهم في تعزيز موازين المدفوعات والاحتياطيات الأجنبية لهذه البلدان. ومن المنافع التي تحققها البلدان المصدِّرة للعمالة، اكتساب العمال المهاجرين مهاراتٍ جديدة، ومن ثم تطوير رأس المال البشري. كما أن العمال المهاجرين يقومون أثناء وجودهم في الاغتراب بمراكمة مُدَّخراتٍ، يسعى بعضهم عند عودته إلى الوطن لتحويلها إلى استثماراتٍ جديدةٍ في بلدانهم، يطبقون فيها ما تعلموه أثناء عملهم في الخارج.

وفي المقابل، فإن الهجرة، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بهجرة الكفاءات وأصحاب الاختصاص و«نخبة» اليد العاملة، أي كل ما نسميه «هجرة الأدمغة»، تُلحِقُ خسارةً كبيرةً بالاقتصاد المصدِّر للعمالة. فتسرب رأس المال البشري الكفوء الذي أنفق المجتمع مبالغَ طائلةً على تكوينه، يؤدي إلى حلول عناصر أقل كفاءةً في قطاعات الاقتصاد الوطني التي تغادرها قوة العمل المهاجرة، الأمر الذي يؤدي إلى تدنِّي الانتاجية وَتَرَدِّي نوعية السلع والخدمات المُنتَجَةِ، مما يُفقد هذا المجتمع الكثير من مقومات النمو والتطور. كما أن هجرة أبناء الأرياف تؤدي بدورها إلى إهمال الأراضي الزراعية وتردي الإنتاج الزراعي، ومن ثم إلى تفاقم الخلل في بنية الاقتصاد الوطني.

ثالثاً: الهجرة اللبنانية: أسبابها، مراحل تطورها، وانعكاساتها

انطلقت الهجرة اللبنانية الحديثة منذ منتصف القرن التاسع عشر بوتائر مختلفةٍ بين

مرحلة وأخرى. وقد تسارعت نتيجة الحرب الأهلية التي اندلعت عام ١٩٧٥، وبخاصةٍ بعد انتهائها عام ١٩٩٠، بسبب السياسات الاقتصادية التي اتبعتها الحكومات المتعاقبة، وكذلك تحت وطأة الأوضاع الإقليمية، الاقتصادية والسياسية. وقد أدى ذلك إلى نزفٍ في رأس المال البشري، وحرمان البلاد من طاقاتٍ شابةٍ ومتعلمةٍ، وانخفاضٍ في الطاقات الإنتاجية. لذلك ثمة نقاشٌ حول المقارنة بين إيجابيات الهجرة، والمتمثلة بصورةٍ خاصةٍ في الفوائد المتحصَّلة نتيجة التحويلات المالية الكبيرة للمغتربين، وسلبياتها الكثيرة. وبدهيٌّ أن هذا النقاش يطاول أسس ما يسمَّى «النموذج الاقتصادي اللبناني».

لقد مرت الهجرة اللبنانية بمراحل زمنيةٍ متفاوتةٍ، شكلت محطاتٍ رئيسةً في تحديد مسار التحركات السكانية، وارتبطت منذ انطلاقها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلى حدٍّ كبيرٍ بالتطورات الاقتصادية العالمية والإقليمية، وبالطبع بالأوضاع الأمنية والسياسية في لبنان وبطبيعة نشوء الاقتصاد اللبناني وخصائصه ونسق تطوره. ويمكن في هذا السياق التمييز بين عاملين رئيسين، هما:عامل التهجير القسري، حيث ترافقت موجات الهجرة الكبرى مع اندلاع الحروب وتصاعد حدة النزاعات الداخلية، ثم عامل الهجرة طلباً للعمل وتحصيل الرزق، حيث ارتبطت هجرة القوى العاملة بالضيق الاقتصادي وانتشار البطالة، وبزيادة الطلب على اليد العاملة والكفاءات المتخصصة في الدول النفطية.

وإذا كانت الهجرة القديمة إلى القارتين الأميركية والإفريقية تميزت بكونها هجرةً دائمةً، فالهجرة إلى البلدان الخليجية اتسمت بسمة الهجرة المؤقتة. حيث ارتبطت هذه الهجرة بتدفق الثروة النفطية وتعاظم ثروات هذه البلدان وبرامج البناء والتطوير الواسعة التي شهدتها، وما رافق ذلك من تزايد الطلب فيها على اليد العاملة ذات الكفاءات والاختصاصات على أنواعها.

١ – مراحل الهجرة اللبنانية:

يمكن رسم مسار الهجرة اللبنانية على خمس مراحل، لكل واحدةٍ منها سماتها وخصائصها:

- **المرحلة الأولى: من منتصف القرن التاسع عشر إلى بداية الحرب العالمية الأولى**: شهدت تلك المرحلة تنامياً للهجرة من لبنان وسوريا باتجاه الولايات المتحدة والبرازيل والأرجنتين. كما بدأت في وقتٍ مبكرٍ من هذه المرحلة موجةٌ أصغر حجماً اتجهت نحو مصر، وتكونت أساساً من المثقفين اللبنانيين. بالإضافة إلى ذلك وصل

عددٌ من اللبنانيين في تلك الفترة إلى المكسيك وكندا ونيوزيلندا والسنغال. وتعود أسباب تنامي هذه الموجة إلى تردي الأوضاع السياسية والاقتصادية وإلى اشتداد الصراعات بين سكان جبل لبنان، إضافةً إلى انتشار الجفاف والأمراض والأوبئة. وقد قُدِّرَ عدد المهاجرين من جبل لبنان مع انتهاء هذه المرحلة بحوالى ١٠٠ ألف نسمة، أي ما يقارب ربع عدد سكانه حينذاك [١].

- **المرحلة الثانية: من الحرب العالمية الأولى وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية:** شهد لبنان خلال الحرب العالمية الأولى مجاعةً أودت بحياة الكثير من أبنائه، بالإضافة إلى انتشار الطاعون وفرض العثمانيين التجنيد الإجباري. غير أن الهجرة توقفت خلال سنوات الحربين العالميتين بسبب الحصار البحري المفروض على لبنان. وما أن وضعت الحرب أوزارها حتى سارع اللبنانيون إلى الهجرة، بعدما بدأت تتالى أخبار الإثراء السريع وتوفر فرص العيش الرغيد، وهي أخبارٌ كانت في حالاتٍ كثيرةٍ تتسم بالمبالغة.

- **المرحلة الثالثة: من انتهاء الحرب العالمية الثانية وحتى بداية الحرب الأهلية:** تشكل هذه الحقبة نقطةً بارزةً في تاريخ الهجرة اللبنانية، حيث انطلق تيارٌ جديدٌ للهجرة باتجاه بلدان الخليج العربية. فبعد اكتشاف النفط بدأت حكومات تلك البلدان في مطلع الخمسينات من القرن العشرين مشاريع التنمية الاقتصادية. وقد استدعى ذلك طلباً على الشركات المنفِّذةِ للمشاريع الكبرى، كما أظهر حاجةً ماسةً لأصحاب الكفاءات وللمهارات المختلفة، والتي لم تكن متوفرةً في أسواق العمل المحلية. وقد لعب اللبنانيون دوراً بارزاً في هذا المجال، فأنشأوا الشركات العقارية الكبيرة ونشطوا في حقل المقاولات، كما استقدموا آلاف العمال اللبنانيين للعمل في مشاريعهم. وتنامت هذه الحركة في الستينات والسبعينات من القرن العشرين، خصوصاً خلال الطفرة النفطية الناجمة عن ارتفاع أسعار النفط. واتسمت هذه المرحلة باتساع «هجرة الأدمغة»، إلى بلدان الخليج، وكذلك إلى كلٍّ من الولايات المتحدة وأستراليا وإفريقيا[٢].

- **المرحلة الرابعة: من بدء الحرب الأهلية وحتى نهايتها:** أدت الحرب الأهلية وما رافقها من مآسٍ وانهياراتٍ في الاقتصاد اللبناني، إلى تزايد حركة الهجرة بوتائر متسارعةٍ. وارتفعت الوتيرة أكثر مع تفاقم التضخم وارتفاع أكلاف المعيشة وانتشار البطالة وانخفاض

(١) أنظر: هيثم جمعة، الهجرة اللبنانية واقع وآفاق، من دون ذكر مكان النشر ولا تاريخه، ص ٢١.

(٢) أنظر: بطرس لبكي، الهجرة كتحدٍ للإقتصاد اللبناني: الجذور التاريخية، الوضع الراهن، آفاق المستقبل. مجلة الدفاع الوطني، العدد ٧٦، نيسان ٢٠١١.

الحد الأدنى للأجور بسبب انخفاض سعر صرف الليرة، فضلاً عن تواصل الاعتداءات الإسرائيلية واحتلال أجزاء واسعة من لبنان. وقد شهدت تلك الفترة تزايد الهجرة من مناطق جنوب لبنان بصورةٍ خاصةٍ.

- **المرحلة الخامسة: منذ انتهاء الحرب الأهلية (عام ١٩٩٠) وحتى اليوم:** شهدت هذه الفترة إرساء السلم الأهلي واستقرار سعر صرف الليرة اللبنانية. في هذه الفترة دفعت الظروف الاقتصادية القاسية هجرة اللبنانيين الى مستوياتٍ غير مسبوقةٍ، فارتفعت أعدادهم من حوالى ٥٠ ألف مهاجر في مطلع التسعينات إلى ما يزيد عن ١٦٥ ألفاً عام ٢٠٠٩ .

٢- العلاقة بين الوضع الاقتصادي والهجرة:

ثمة علاقةٌ وثيقةٌ بين تطور الأوضاع الاقتصادية في لبنان والهجرة. فمنذ العام ١٩٩٠ يغادر سنوياً الآلاف من أبنائه (من بينهم أصحاب كفاءاتٍ عاليةٍ) الذين يتوجهون إلى مختلف البلدان بحثاً عن فرص عملٍ، مقابل تحويلاتٍ ماليةٍ لا يستهان بها تساهم في دعم الاقتصاد الوطني. وتصبح المعادلة كالآتي: نزفٌ مستمرٌ في رأس المال البشري، مقابل تحويلاتٍ ماليةٍ تخفف من مضاعفات هذا النزف من دون أن تؤدي إلى علاج آثاره البعيدة المدى.

ومن الواضح ترابط هذه الهجرة مع انهيار النمو الاقتصادي الذي ظهر في لبنان بعد العام ١٩٩٤، نتيجة السياسات المالية والنقدية والتجارية التي اعتمدتها الحكومات المتتالية منذ العام ١٩٩٣. فعندما انهارت نسب النمو الاقتصادي من ٨٪ في العام ١٩٩٤ حتى ٠،٠٪ في العام ٢٠٠٠، ومع نموٍّ سلبيٍّ بنسبة ٥,٠٪ في العام ٢٠٠١، ارتفع عدد المهاجرين من ٥٦,٧٥٤ في العام ١٩٩٤ إلى ٢٧٦,٦٧٦ في العام ١٩٩٩ و٢٥٩,٢٩٢ في العام ٢٠٠١ [١].

وأسباب هذا التباطؤ في النمو الاقتصادي هي:

- السياسات النقدية والمالية: المتمثلة بتثبيت سعر صرف العملة اللبنانية نسبةً إلى الدولار الأميركي، وإصدار سنداتِ خزينةٍ بالليرة اللبنانية بفوائد عاليةٍ جداً فاقت ٤٥٪ في بعض الأحيان، ما رفع الفوائد على التسليف بشكلٍ قويٍّ وهمّش القطاع الخاص اللبناني في سوق التسليف بشكلٍ واسعٍ. وتسبَّب ذلك أيضاً بارتفاعٍ سريعٍ في الدَّيْن العام من ملياري دولارٍ مطلع العام ١٩٩١ إلى ما فوق ٦٠ مليار دولارٍ حالياً.

(١) أنظر : م.ن.

- **السياسة التجارية والسياسة الإنمائية:** أقدمت الحكومة اللبنانية على تخفيض التعرفة الجمركية مع دول الاتحاد الأوروبي قبل الشروع بمفاوضات الشراكة الأوروبية المتوسطية في العام ١٩٩٥، متخليةً بذلك عن ورقةٍ تفاوضيةٍ هامةٍ. أضف إلى ذلك الاتفاقات التجارية الثنائية المجحفة بحق لبنان بسبب تقديمه التسهيلات من دون المعاملة بالمثل. ولم تتخذ الحكومات اللبنانية المتعاقبة أية إجراءاتٍ لتطبيق أو تعديل قانون مكافحة الإغراق، وقانون مكافحة الاحتكار. كما أن الأبواب فُتِحَتْ أمام القوى العاملة غير اللبنانية التي نافست وتنافس نظيرتها اللبنانية. كل ذلك أدى إلى تراجع القطاعات الاقتصادية اللبنانية ودفع القوى العاملة للهجرة.

٣- الآثار الاقتصادية والاجتماعية للهجرة اللبنانية:

تناولنا في فقرةٍ سابقةٍ الآثار الاقتصادية والاجتماعية للهجرة على المستوى الدولي عموماً، سواء بالنسبة للبلدان التي تستقبل العمالة المهاجرة أو تلك التي «تُصدِّرها». كيف يتجلى هذا الأمر في بلدٍ كلبنان تعتبر هجرة أبنائه أحد السبل الرئيسة لمواجهة تردي الأوضاع الاقتصادية والمعيشية فيه، فضلاً عن المشكلات السياسية والأمنية التي تعصف فيه من حينٍ إلى آخر؟

أ – التأثيرات السلبية للهجرة اللبنانية :

- **تأثير الهجرة على البنية الاقتصادية:** أسهمت الهجرة إلى حدٍّ كبيرٍ في ازدهار التجارة والخدمات في لبنان. وعمل المهاجرون على تأسيس المخازن التجاريّة والشركات الكبرى، وأنشأ بعضهم المصارف والمؤسسات السياحيّة ومكاتب التجارة المثلثة والسمسرة. وقد ساهمت الهجرة في تعزيز قطاع الخدمات في بنية الاقتصاد اللبناني على حساب القطاعات المنتجة، وفي تحول المجتمع اللبناني بصورةٍ أساسيةٍ من مجتمعٍ منتجٍ إلى مجتمعٍ مستهلكٍ، وانتقل لبنان من تصدير المنتجات الزراعية إلى تصدير الأدمغة والكفاءات والعمال المهرة. وهكذا أصبحت التجارة والخدمات التي تركزت في المدن الكبرى المورد الرئيس في الاقتصاد اللبناني، مما أدى إلى التفاوت بين المناطق وإلى بروز الفروقات بين الفئات السكانيّة في المدن والأرياف.[١]

- **خسارة رأس المال البشري واستنزاف الموارد البشرية:** تؤدي الهجرة إلى خسارةٍ كبيرةٍ في موارد لبنان البشرية. فهو يخسر رأسَ المال البشري عالي الكفاءة، الذي أنفق

---

(١) أنظر : منيف موسى الشوّاني، الهجرة اللبنانيّة في التاريخ المعاصر وآثارها، نقلاً عن الموقع الإلكتروني:
http://etlala-byblos.com/item.php?itid=30&itiss=5&itsec=8

الوطن على إعداده مواردَ طائلةً، وفي المقابل تحل مكانه عناصر أقل كفاءةً في مختلف القطاعات الاقتصادية، مما يؤدي إلى تدني الإنتاجية وإلى تردي نوعية السلع والخدمات المنتجة، مما ينعكس سلباً على فرص النمو الاقتصادي.

- **تدني القوى المنتجة في المجتمع والناتج المحلي الإجمالي:** إن تحويلاتِ المهاجرين إلى ذويهم لا توازي بأي شكلٍ من الأشكال حجم الخسارة من القيمة المضافة التي كان من الممكن أن ينتجوها في لبنان. وللتدليل، ببساطةٍ، على ما نقوله يكفي أن نذكر أن مجموع المهاجرين من لبنان منذ العام ١٩٧٥ فاق ٣,٢ ملايين شخص، وهم يفوقون مع تناميهم الديموغرافي (المفترض أن لا يقل عن ١,٥٪ سنويًا) ٤ ملايين شخص، أي أن عدد المهاجرين اللبنانيين منذ العام ١٩٧٥ يفوق عدد المقيمين فيه اليوم. ومن المفترض أن يكون ناتجهم موازياً على الأقل لناتج المقيمين أي ما يفوق ٢٤ مليار دولارٍ سنوياً، (أرقام العام ٢٠٠٩)، بينما تحويلاتهم لم تتجاوز الـ ٨ مليارات. وهذا برهانٌ واضحٌ، ولو مبسطٌ، على ما تشكِّله الهجرة من خسارةٍ للاقتصاد اللبناني[1].

- **التغير في البنية الاجتماعية والديمغرافية:** ويلاحظ أيضًا أن الهجرة تُحدث تغييراً في البنية الاجتماعية اللبنانية. فهي تستتبع في الواقع تحولاتٍ ديموغرافيةً واجتماعيةً واقتصاديةً كبيرةً يصعب تقديرها كمياً. فهجرة أعدادٍ كبيرةٍ من الذكور، ممن تتراوح أعمارهم بين ٢٥ و٣٥ سنة، يؤدي إلى تزايد ما يسمى ظاهرة تأنيث المجتمع وارتفاع نسبة العنوسة فيه، وإلى تزايد الفجوة في وسط الهرم السكاني. كما تؤدي الهجرة إلى فراغٍ كبيرٍ في المناطق الريفية وإلى إهمال المناطق الزراعية، وهو ما نشهده على نطاقٍ واسعٍ في الكثير من المناطق اللبنانية.

ب – التأثيرات الإيجابية للهجرة اللبنانية:

تكاد التأثيرات الإيجابية للهجرة اللبنانيّة تنحصر في الخبرات التي يكتسبها المغتربون، وكذلك في التحويلات الماليّة التي أصبحت مورداً أساسياً للاقتصاد اللبنانيّ. وسوف نخصص الفقرتين التاليتين من بحثنا لدراسة هذه الظاهرة. لذا فإننا سنكتفي هنا بالإشارة إلى نجاح عددٍ من المغتربين في الاستثمار في مشاريع في مختلف القطاعات الاقتصادية، ومساهمتهم في فتح أسواق جديدة للمنتجات المحليَّة في الخارج، وفي إنشاء أو دعم التعليم والصحة العامة، والبنية التحتية والخدمات الاجتماعية، كل ذلك له تأثيرٌ ايجابيٌّ على النشاط الاقتصادي.

---

(١) أنظر : م.ن.

رابعاً: التحويلات المالية للبنانيين في الخارج: دوافعها، نموها ومصادرها

تشغل التحويلات المالية للبنانيين المغتربين والعاملين في الخارج موقعاً مميزاً في الاقتصاد اللبناني، وتشكل أحد الروافد الرئيسة لدعمه ورفده بالعملات الأجنبية، كما أنها تعتبر إحدى الدعائم التي لا تنتجها النشاطات الاقتصادية الداخلية، وتستند إلى زيادة لفظ سوق العمل لقسم من اليد العاملة، التي تعود وترفد الحياة الاقتصادية المحلية بعد هجرتها، فتمول جزءاً هاماً من الإنفاق الاستهلاكي في البلاد، فيما يتحول قسمٌ منها إلى استثماراتٍ محليةٍ، ويرسو جزءٌ آخر في المصارف اللبنانية على شكل ودائع. ويقوم المهاجرون اللبنانيون بإرسال جزءٍ من مداخيلهم إلى لبنان. وتأخذ التحويلات أهميةً كبرى في بعض الفترات، وخصوصاً في الفترة الواقعة بين العامين ١٩٧٣ و١٩٩٠، بسبب «الأزمة النفطية»، والحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥-١٩٩٠). وبعد العام ١٩٩٥، بسبب السياسات الاقتصادية للحكومات المتتالية.

١- الدوافع الكامنة وراء تحويلات اللبنانين في الخارج:

يمكن شرح دوافع التحويلات المالية التي يرسلها المهاجر اللبناني، في ثلاثة محاور أساسية: الدوافع الخاصة، الدوافع المالية ودوافع التأمين والمشاركة في تخفيض المخاطر.

أ- **الدوافع الخاصة**: وتتلخص بتضامن اللبناني المغترب مع أسرته المقيمة في الوطن. وتشمل كل الاعتبارات غير الاقتصادية، حيث يقوم المغترب بتحويلاتٍ ماليةٍ دعماً لأسرته، أو تكون الأموال التي يرسلها بمثابة التعويض لهم على مساعدتهم له في مسيرته التعليمية والمهنية. إلا أنه تنبغي الإشارة إلى أنه كلما طالت فترة الهجرة، يصبح المهاجر أكثر استعداداً لأن يندمج في المجتمع الذي هاجر إليه. وهذا يعني تغييراً في التفضيلات الإنفاقية لديه، بحيث تتراجع الرغبة في تحويل جزءٍ من دخله إلى أسرته في بلده. غير أن هذا الأمر قد ينطبق، وإن بنسبٍ متفاوتةٍ، على اللبنانيين المهاجرين إلى بلدانٍ كالولايات المتحدة وكندا وأستراليا أو بلدان أميركا اللاتينية، والذين تتحول هجرتهم إلى هجرةٍ دائمةٍ تنتهي غالباً بالاندماج في هذه المجتمعات. إلا أنه لا ينسحب على المهاجرين إلى الدول الأفريقية أو العربية. فالمهاجرون إلى البلدان الأفريقية، ورغم تحوُّل هجرتهم إلى ما يشبه الهجرة الدائمة، إلا أنهم لا يندمجون في المجتمعات المحلية عادةً وتبقى روابطهم بأسرهم وقراهم متينة، ويواضبون على إرسال الأموال إلى ذويهم أو على إيداعها في المصارف اللبنانية أو بناء مساكن في قراهم، أو توظيفها في

مشاريع استثمارية في لبنان. أما العاملون في دول الخليج، فمهما طالت إقامتهم فيها، فإنها تبقى في نهاية الأمر مؤقتةً، وهؤلاء لا يجدون مستقبلهم إلا في بلدهم، فيعملون على تحويل الأموال إليه بانتظام.

ب - **الدوافع المالية:** يمكن أن يتحول جزء من التحويلات المالية إلى استثمارٍ فعليٍّ. وهذا الأمر يتعلق بالخيارات المستقبلية للمهاجر وبقدرته على تحمل المخاطر والمضي قدماً بالاستثمار في عملٍ مستقلٍّ أو المساهمة بأعمالٍ أخرى. ومن وجهة نظرٍ اقتصاديةٍ بحتةٍ، يتوقف ذلك على معدّل العائد على التحويلات ومناخ الاستثمار في البلد الأم، والفارق بين سعر الفائدة في البلدين. كما أن قراره يتوقف على أمورٍ أخرى ذات صلةٍ وثيقةٍ ببيئة الأعمال، كمعدل التضخم والتقلبات السياسية والاقتصادية، وهي قضايا اقتصاديةٌ كليةٌ يمكن أن تطغى على ما عداها من اعتباراتٍ، وتؤثر على القرارات الاستثمارية للمقيمين والمغتربين معاً.

ج- **دوافع التأمين والمشاركة في تخفيض المخاطر:** يرتكز هذا الدافع على قرارٍ جماعيٍّ من الأسرة بتوزيع المخاطر الاقتصادية والمالية التي تواجهها، من خلال مساهمة أحد أفرادها بإرسال تحويلاتٍ من الخارج تساعد في تأمين نوعٍ من الأمان الاجتماعي والمعيشي لها. وتتحدد استمرارية تدفق التحويلات وحجمها بمجموعة عوامل، أهمها عدد سنوات الهجرة، معدل الأجر، أسعار الصرف، أسعار الفائدة في الوطن والدولة المستقبِلة، التسهيلات الممنوحة لانتقال الأموال، المخاطر السياسية، المستوى التعليمي للمهاجر ونوعية الاختصاص، النشاط الاقتصادي وظروف الاقتصاد الكلي في كلا البلدين، ومستوى دخل الأسرة المتلقية للتحويل.

٢- نمو التحويلات المالية ومصادرها الرئيسة:

أ- دينامية نمو التحويلات المالية:

لا شك أنه وفي بلدٍ كلبنان، يتميز باقتصادٍ ليبراليٍّ ويعتمد على حرية التبادل و«سياسية اليد المرفوعة» Laissez faire، أصبح من الطبيعي التعويل على حركةٍ متزايدةٍ من التدفقات المالية والاستثمارات الخارجية، خصوصاً بعد الطفرة النفطية في دول الخليج العربي وهجرة مئات الآلاف من اللبنانيين إلى هذه الدول. ولا ريب في أن متانة القطاع المصرفي، ونظام السرية المصرفية المعتمد، ساعد في ذلك، سيما وأن الأزمة المالية العالمية (٢٠٠٨-٢٠٠٩) انعكست إيجاباً، بحيث أن حجم التحويلات ارتفع، سعياً من أصحابها إلى ملاذٍ آمنٍ مثلته المصارف اللبنانية.

كان حجم تحويلات المغترين في خمسينات وستينات القرن العشرين محدوداً، إذ كانت تصل في حدها الأقصى إلى ٧٪ من الدخل الوطني. والسبب يعود إلى كون لبنان قد عرف فترة ازدهارٍ في هذين العقدين، وكان يستقبل مهاجرين معظمهم لبنانيون عائدون، أو من أصلٍ عربيٍّ. ومن ناحيةٍ أخرى، تكوَّن لدى البلدان العربية المصدِّرة للنفط خلال الخمسينات والستينات، دخلٌ لا يستهان به من النفط، ولكنه ليس بمستوى مداخيلها من النفط في السبعينات والثمانينات والعقود اللاحقة (١٩٩٠–٢٠١٠). فلذلك كانت التحويلات محدودةً آنذاك.

وخلال الفترة بين العامين ١٩٧٤ و٢٠١٠، ارتفع الدخل في البلدان العربية المنتجة للنفط بشكلٍ حادٍّ، وتراجع اقتصاد لبنان بشكلٍ ملحوظٍ بسبب الحروب والاضطرابات التي شهدها. فهاجر اللبنانيون بشكلٍ كثيفٍ وبصورةٍ ملحوظةٍ إلى الدول المصدِّرة للنفط، وكان للتحويلات التي أرسلوها إلى بلدهم دورٌ بالغُ الأهمية في الاقتصاد والمجتمع، إذ وصلت إلى ٤٠ ٪ من الدخل الوطني في بداية الثمانينات من القرن الماضي. وقد تراجع هذا الدور في وقتٍ لاحقٍ مع تراجع اقتصاد البلدان المستقبِلة. غير أن التحويلات ظلت تنمو خلال الفترة من العام ١٩٩٠ إلى العام ٢٠٠٨ (من ١٠ ٪ إلى ٢٥ ٪ من إجمالي الناتج الوطني). ثم تراجعت بعض الشيء مع بدايات الأزمة الاقتصادية العالمية، لتصل إلى ١٨ ٪ في العام ٢٠١٢، ثم إلى ١٦،٢٪ في العام ٢٠١٣[١].

وتعكس الجداول الثلاثة التالية نمو التحويلات المالية للبنانيين المهاجرين والعاملين في الخارج خلال أكثر من نصف قرنٍ، وصولاً إلى العام ٢٠١٣. وقد جرى تركيب هذه الجداول استناداً إلى مصادر عديدةٍ، استعملت في تقديرها معايير وأساليب مختلفة. وهذا ما يفسر بعض التفاوت والتناقض في التقديرات المتعلقة ببعض السنوات، خصوصاً إذا أخذنا في الحسبان أن بعض الأرقام يتضمن تقديراتٍ للتحويلات غير الرسمية، وبعضها يكتفي بالتحويلات الرسمية، وبعضها الآخر يشير إلى التحويلات الإجمالية، فيما قسمٌ منها يكتفي بالتحويلات الصافية. ورغم هذه التناقضات فإن المعطيات المتوفرة، على تباين بعضها، يشير إلى اتجاهٍ ثابتٍ في حركة نمو التحويلات وتعاظمها، بحيث تشكل نسبةً كبيرةً من إجمالي الناتج الوطني.

---

(١) أنظر. م.ن. وكذلك تقرير بنك بيبلوس حول التحويلات المالية ومدى تأثرها بالأزمة المالية العالمية:
The Global Crisis and Expatriates Remittances to Lebanon: Trends and Elements of Resilience.
نقلاً عن الموقع الألكتروني لبنك بيبلوس: www.byblosbank.com.

الجدول الرقم ١ : نمو التحويلات والدخل الوطني ونسبة التحويلات من الدخل الوطني (الأعوام ١٩٥١ – ١٩٨٤)

السنة	التحويلات (مليون ل.ل)	الدخل الوطني (مليون ل.ل)	نسبة التحويلات من الدخل الوطني(٪)
١٩٥١	٥٨	١٠٨٦	٥،٣٨
١٩٥٢	٧٢	١١١٥	٦،٤٦
١٩٥٧	٩٥	١٣٠٣	٦،٣٢
١٩٥٨	٧٤	١٣٢٥	٥،٥٨
١٩٦٤	٩٩	٢٨٦١	٣،٤٨
١٩٦٦	١٢٢	٣٤٦٠	٣،٥٢
١٩٦٩	١٤٨	٤١١٢	٦،٠٣
١٩٧٠	١٤٩	٤٤١١	٤،٥٠
١٩٧٣	٣٤٢	٧٩٠١	١١،٩٢
١٩٧٤	٢١٢٥	١٠٨٨٠	١٩،٥٣
١٩٧٥	١١٧٨	٩٥٠٦	١٢،٣٩
١٩٧٧	٣٤٢٠	١٣١٧٠	٢٦،١٦
١٩٧٨	٢٠٢٧	١١٦٥٣	١٧،٣٩
١٩٧٩	٥٧٤٢	١٦١٢٣	٣٥،٦١
١٩٨٠	٧٦٦٤	١٨٩٧٩	٤٠،٣٨
١٩٨١	٨٦٤٠	٢٢٥٧٨	٣٨،٢٦
١٩٨٢	٨٥١٤	٢٤٢٦٧	٣٥،٠٨
١٩٨٣	٣٩٤٨	٢٥٤٣٧	١٥،٥٢
١٩٨٤	٨٠٠٠	٢٧٨١٠	٢٨،٦

ملاحظة: جرى إغفال بعض السنوات في هذا الجدول والجدول التالي، إما لعدم توفر المعطيات حول أحد المؤشرين أو كليهما، وإما للشك في صحة الأرقام الواردة.

المصدر: بطرس لبكي، **الهجرة كتحدٍّ للاقتصاد اللبناني: الجذور التاريخية، الوضع الراهن، آفاق المستقبل**، مجلة الدفاع الوطني، العدد ٧٦، نيسان ٢٠١١.

الجدول الرقم ٢: نمو التحويلات والدخل الوطني ونسبة التحويلات من الدخل الوطني (الأعوام ١٩٨٧ – ٢٠٠٧)

السنة	التحويلات (مليون $)	الدخل الوطني (مليون $)	نسبة التحويلات من الدخل الوطني(٪)
١٩٨٧	٥٠٠	٢٥٥٩	١٩،٥
١٩٨٨	٦٠٠	٣١٥٤	١٩،٠
١٩٨٩	٤٠٠	٢٤٦٥	١٦,٢
١٩٩٠	٣٠٠	٢٢٠٣	١٣،٦
١٩٩٥	١١٧٢	١١١٢٢	١٠،٥٣
١٩٩٦	١٣٢٣	١٢٩٩٧	١٠،١٨
١٩٩٧	١٤٧٣	١٤٨٦٥	٩،٩١
١٩٩٨	١٦٣٤	١٦١٦٨	١٠,١
١٩٩٩	١٨٧٠	١٦٤٩١	١١،٣٤
٢٠٠٠	٢١١٠	١٦٤٩١	١٢،٧٩
٢٠٠١	٢٣٠٨	١٧١٠٠	١٣،٥٠
٢٠٠٢	٢٥٤٤	١٨٥٠٠	١٣،٧٥
٢٠٠٣	٢٧٢٨	١٩٧٠٠	١٣،٨٥
٢٠٠٤	٢٩١٦	٢٠٤٠٠	١٤،٢٩
٢٠٠٥	٣٠٤٨	٢٠٩٠٠	١٦،٦٥
٢٠٠٦	٤٦٣٣	٢٠٩٠٠	٢٢،٠
٢٠٠٧	٥٠٢٢	٢١٢٥٥	٢٥،٠

المصدر: بطرس لبكي، **الهجرة كتحدٍّ للاقتصاد اللبناني: الجذور التاريخية، الوضع الراهن، آفاق المستقبل**، م.س.

الجدول الرقم ٣: نمو التحويلات خلال الفترة ٢٠٠٥ – ٢٠١٣

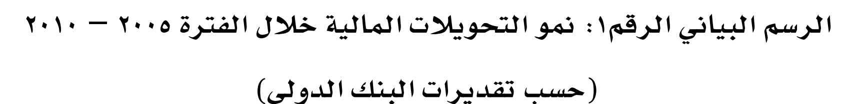
السنة	إجمالي التحويلات		صافي التحويلات	كنسبة من إجمالي الناتج الوطني
	تقديرات مصادر لبنانية مختلفة	تقديرات البنك الدولي		
٢٠٠٥	٣،٠٥	٥،٥٩١	*	١٦،٦٪
٢٠٠٦	٥،٦	٤،٩٢٤	*	٢٢،٠٪
٢٠٠٧	٥،٧٦	٥،٢٠٢	*	٢٢،٨٪
٢٠٠٨	٧،٢	٧،١٨١	*	٢٣،٩٪
٢٠٠٩	٧،٧٦	٧،٥٥٨	*	٢١،٧٪
٢٠١٠	٨،٢	٨،١٧١	١،٦	٢٠،٩٪
٢٠١١	٧،٥	٧،٣٢١	١،٣	١٩،٦٪
٢٠١٢	٧،٥٧	٧,٤٧	٢،٧١	١٨،٠٪
٢٠١٣	٧،٤	٧،٢	*	١٦،٢٪

المصدر: من إعداد الباحث استناداً إلى تقديرات البنك الدولي الواردة في تقرير بنك بيبلوس الآنف الذكر والتقديرات الواردة في مصادر متنوعة، وكذلك بطرس لبكي، **الهجرة كتحدٍّ للاقتصاد اللبناني: الجذور التاريخية، الوضع الراهن، آفاق المستقبل**، م.س.

(*) – لم يتسنَّ لنا الحصول على معطياتٍ موثوقةٍ عن التحويلات الصافية في هذه السنوات.

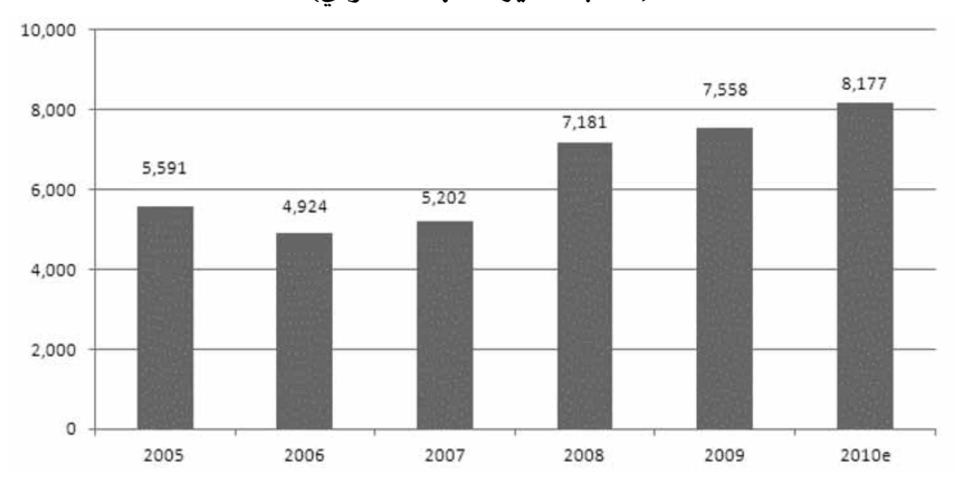
لو نظرنا إلى الجداول الواردة أعلاه لرأينا أن نسبة التحويلات من العاملين خارج لبنان تتراوح في حدود الستة مليارات دولار سنوياً، مما يشكل أعلى نسبة تحويلاتٍ (٢٠٪ في المتوسط) من حجم الناتج الوطني. علماً أن نسبة نمو تحويلات المغتربين اللبنانيين بين عامي ٢٠٠٢ و٢٠١١ وفقاً للبنك الدولي، بلغت أكثر من ثلاثة أضعاف، حيث إنها ارتفعت من ٢،٥٤ مليار دولار في العام ٢٠٠٢ إلى ٧،٣٢١ مليارات عام ٢٠١١، لتشكل ١٩،٦٪ من الناتج. وقد خفّض البنك الدولي تقديراته لتحويلات المغتربين إلى لبنان إلى ٧،٤٧ مليارات دولار في نهاية العام ٢٠١٢ من ٧،٥٦ مليارات قدّرها في تشرين الثاني من العام نفسه، ثم إلى ٧،٢ مليارات في العام ٢٠١٣. وانخفضت تالياً تحويلات المغتربين إلى لبنان ٠،٨ ٪ في

العام ٢٠١٢، مما يشكّل ثاني انخفاضٍ سنويٍّ في هذه التحويلات، تبعه انخفاضٌ إضافيٌّ محدودٌ في العام ٢٠١٣، وذلك بعدماً سجّلت تراجعاً بلغ ١،٦ ٪ في العام [١]٢٠١١. ولفت الخبير الاقتصادي لويس حبيقة، إلى أن تعثر أعمال اللبنانيين المغتربين في الدول الأوروبية والأميركية التي تعاني ركوداً «جعلت هؤلاء يُحجمون عن تحويل الأموال». ولاحظ «أن الأوضاع المقلقة التي تعانيها المصارف في الخارج من جراء الأزمة المالية العالمية قبلاً، ومن ثم التداعيات الاقتصادية التي يشهدها عددٌ من البلدان الأوروبية، قلّصت تحويلات المغتربين لمدخراتهم». وأكد حبيقة أن الثقة بالاقتصاد الوطني الحر، والوضع المصرفي المتين، فضلاً عن السرية المصرفية، كلها عوامل أساسيةٌ، تجعل المغتربين وغيرهم يثقون بلبنان، مما يدفعهم إلى إرسال تحويلاتهم إليه، «وإلا فإن نسبة انخفاض هذه التحويلات ستكون أكثر بكثير، نظراً إلى العوامل العالمية المشار إليها»[٢].



الرسم البياني الرقم١: نمو التحويلات المالية خلال الفترة ٢٠٠٥ – ٢٠١٠

(حسب تقديرات البنك الدولي)



المصدر: من إعداد الباحث استناداً إلى تقديرات البنك الدولي الواردة في تقرير بنك بيبلوس:

The Global Crisis and Expatriates Remittances to Lebanon: Trends and Elements of Resilience، نقلاً عن الموقع الألكتروني لبنك بيبلوس: www.byblosbank.com.

(١) أنظر: حسن شقراني، **هكذا تؤثر تحويلات المغتربين بمالية الدولة التي هجرتهم**. صحيفة «**الأخبار**»، ٢٧ /٤/ ٢٠١٣.

(٢) أنظر: صحيفة «النهار»، ٢٢ نيسان ٢٠١٣.

ب - حصة لبنان من التحويلات المالية عالمياً:

حلّ لبنان في المرتبة ١٦ عالمياً والعاشرة بين الاقتصادات النامية حيال تحويلات المغتربين في العام ٢٠١٢. كذلك، صنّف لبنان كثاني أكبر متلقٍّ لتحويلات المغتربين بين ١٤ دولة عربية، وكثالث أكبر متلقٍّ لها بين ٤٧ دولة ذات الدخل المتوسط إلى المرتفع. وفي العام ٢٠١٣ أعادت النشرة الأسبوعية لمجموعة بنك بيبلوس Lebanon This Week تصنيف لبنان على النحو الآتي: فقد حلّ لبنان في المرتبة ١٨ عالمياً، و١٢ بين الاقتصادات النامية حيال تحويلات المغتربين. كذلك، صنّف لبنان كثاني أكبر متلقٍّ لتحويلات المغتربين بين ١٦ دولة عربية، وكثالث أكبر متلقٍّ لها بين ٤٦ دولة ذات الدخل المتوسط إلى المرتفع[١].

عالمياً، تلقّى لبنان تحويلاتٍ أكثر من التحويلات التي تلقتها إيطاليا (٧،٢٣ مليارات دولار)، واندونيسيا (٧،٢١ مليارات)، وبولونيا (٦،٩١ مليارات)، وأقلّ مما تلقته المملكة المتحدة (٨،٣٣ مليارات)، وفيتنام (١٠ مليارات)، وبلجيكا (١٠،٠٢ مليارات) في العام ٢٠١٢. كذلك حصل على تحويلاتٍ أكثر مما تلقته المغرب (٦،٨٩ مليارات دولار)، وأوكرانيا (٦،٥ مليارات)، وأقلّ من فيتنام، وباكستان (١٤ ملياراً)، وبنغلادش (١٤،١ ملياراً) بين الاقتصادات النامية. كذلك حصل على تحويلاتٍ أقل من تلك التي تلقّتها الصين (٦٠،٢٥ ملياراً) والمكسيك (٢٣،٢٢ ملياراً) بين الدول ذات الدخل المتوسط إلى المرتفع. عربياً، تلقّى لبنان تحويلاتٍ أقلّ مما تلقته مصر (١٢،٤٥ مليار دولار) فقط. وشكّلت تحويلات المغتربين إلى لبنان ١،٥٪ من إجمالي تحويلات المغتربين عالمياً في العام ٢٠١٢، مقارنةً بـ١،٦٪ في العام ٢٠١١، و١،٨٪ في العام ٢٠١٠، و١،٦٪ في العام ٢٠٠٩، بينما استحوذت على ١،٩٪ من إجمالي تحويلات المغتربين إلى الاقتصادات النامية في العام ٢٠١٢، أي بانخفاضٍ عن نسبة ٢٪ المسجلة في العام ٢٠١١، و٢،٢٪ المسجلة في العام ٢٠١٠، و٢،٤٪ المسجلة في العام ٢٠٠٩. كذلك، انخفضت هذه التحويلات إلى ١٥،١٪ من إجمالي تحويلات المغتربين التي تلقتها الدول العربية في العام ٢٠١٢، بعد أن كانت ١٧،٦٪ في العام ٢٠١١، و١٨،٧٪ في العام ٢٠١٠، و٢١،٥٪ في العام ٢٠٠٩. كذلك استحوذت على ٥٪ من إجمالي تحويلات المغتربين إلى الدول ذات الدخل المتوسط إلى المرتفع في العام ٢٠١٢، مقارنةً بـ٤،٩٪ في العام ٢٠١١، و٥،٥٪ في العام ٢٠١٠، و٥،٦٪ في العام ٢٠٠٩... في موازة ذلك، قدّر البنك الدولي التحويلات الخارجة من لبنان بـ٤،٨٢ مليارات دولار في العام ٢٠١١، أي بارتفاعٍ نسبته ١،٥٪ عن ٤،٧٥ مليارات في العام ٢٠١٠. تالياً، بلغ صافي تدفقات تحويلات المغتربين إلى لبنان ٢،٧١ مليار دولار في العام ٢٠١١، أي ما يوازي ٦،٩٪ من الناتج المحلي

(١) أنظر : http://www.akhbaralyawm.com/article-115744/2014 .

الإجمالي. وخلص البنك الدولي، إلى أن لبنان هو رابع أكبر مصدرٍ لهذه التحويلات بين الأسواق الناشئة والاقتصادات النامية التي شملها البحث، خلف السعودية (٢٨،٥ مليار دولار)، وروسيا (٢٢،٧ ملياراً)، والكويت (١١،٨ ملياراً) فقط[١].

ج - المصادر الرئيسة للتحويلات المالية للبنانيين في الخارج:

أما بالنسبة لمصادر التحويلات المالية للبنانيين المهاجرين والعاملين في الخارج، فإن هذه التحويلات تأتي من بلدان الخليج العربي وأفريقيا جنوبي الصحراء، بلدان أميركا الشمالية واللاتينية وأستراليا، ونسبة قليلة من آسيا. وقد أورد تقرير بنك بيبلوس المعطيات التالية استناداً إلى تقديرات البنك الدولي لعام ٢٠٠٩: فقد شكلت البلدان العربية المصدر الرئيس لهذه التحويلات (٦٤،٥٪ من مجموع التحويلات). علماً أن بلدان الخليج العربية الستة كانت مصدراً لـ ٥٨٪ من مجموع التحويلات. في حين كانت الدول المتقدمة مصدراً لـِ ١٧ ٪، والدول الأفريقية لـِ ٩،٣٪، وبلدان أميركا اللاتينية لـِ ٩،٣ ٪ أيضاً، و٦،٤٪ من بلدان أخرى.

وقد جاءت نسبة ٨٠،٥٪ من مجموع التحويلات من عشرة مصادر رئيسة، توزعت على النحو التالي: دولة الإمارات العربية المتحدة (٢٤٪)، المملكة العربية السعودية (١٣،٥٪)، قطر (٩،٣٪) / الكويت (٨،٨٪)، أستراليا (٦،٢٪)، الولايات المتحدة الأميركية (٦٪)، العراق (٤،٥٪)، الغابون (٣،٧٪)، كندا (٢،٣٪)، والأردن (٢،٢٪) [٢].

ومن السهل تفسير هذه المعطيات، فمن المعروف أن الدول العربية الخليجية تشكل اليوم مقصداً رئيساً للهجرة اللبنانية، حيث يقصدها بالدرجة الأولى الشباب من أصحاب الكفاءات، والذين يحصلون في الغالب على أجورٍ ورواتب عاليةٍ نسبياً. كما أن الولايات المتحدة وكندا وأستراليا تشكل بدورها مقصداً للفئة نفسها من المهاجرين، فضلاً عن عائلاتٍ لبنانيةٍ بأكملها. في حين تمثل أفريقيا مقصداً تقليدياً لفئاتٍ معينةٍ من اللبنانيين، خصوصاً من جنوب لبنان. وبذلك تشكل هذه البلدان مصدراً رئيساً للتحويلات المالية، مع أسبقيةٍ كبيرةٍ لبلدان الخليج.

د - تأثير الأزمة المالية العالمية على التحويلات المالية للبنانيين في الخارج:

وإذ تناول تداعيات الأزمة المالية العالمية على تحويلات المغتربين، حدد تقرير بنك «بيبلوس» الآنف الذكر، أسباب صلابة هذه التحويلات في العدد المرتفع للمغتربين، وعدم حدوث تداعياتٍ سلبيةٍ على سعر الصرف في البلدان مصدر التحويلات، وعدم حصول عودةٍ

(١) أنظر: تقرير بنك بيبلوس حول التحويلات المالية ومدى تأثرها بالأزمة المالية العالمية، م.س.

(٢) أنظر: م.ن.

جماعيةٍ للمغتربين، وارتفاع المخاطر الاقتصادية في بلدان مجلس التعاون الخليجي. وركز التقرير على أربعة عوامل رئيسة، أسهمت في صمود التحويلات إلى لبنان خلال الأزمة، وهي:

أولاً، الهجرة المستمرة منذ العام ١٩٧٥، التي شكلت العامل الأكثر أهمية للتدفق المستمر للتحويلات، بغض النظر عن الظروف السياسية أو الاقتصادية المحلية

ثانياً، قدرة الكسب الفعلية والمحتملة للمهاجرين حين غادروا البلاد، والنسبة العالية من المغتربين الذين يساعدون أسرهم. وفي الواقع، كانت نسبة ٤٥,٤ ٪ من المهاجرين الذين تتراوح أعمارهم بين ١٨ و٣٥ سنة يحملون شهاداتٍ جامعيةً عندما هاجروا، و٣٩ ٪ من المهاجرين الذين هم أكبر من ٣٥ سنة كانوا يحملون شهاداتٍ علميةً عند هجرتهم.

ثالثاً، سعر صرف الليرة اللبنانية المثبت مقابل سعر الدولار الأميركي، علماً بأن ثلاثة أرباع التحويلات إلى لبنان مصدرها اقتصاداتٌ ترتبط عملاتها بالدولار. وهذا ما حمى لبنان من تقلبات سعر صرف العملات حول العالم.

رابعاً، عدم حصول عودةٍ جماعيةٍ للمغتربين إلى لبنان في بداية الأزمة المالية العالمية. ويرجع ذلك إلى حدٍّ كبيرٍ إلى قدرة المغتربين اللبنانيين على التأقلم مع الظروف الاقتصادية المستجدة، وكذلك خشيتهم من تجدد الاضطرابات في لبنان، وإدراكهم عدم وجود فرص عملٍ كافيةٍ في بلدهم. كما استنتج التقرير أن التحويلات إلى لبنان ارتفعت مع ارتفاع مستوى المخاطر الاقتصادية في دول الخليج خلال الأزمة ، مما يعكس عامل «الملاذ الآمن» الذي يمكن أن يسبب عودة التحويلات لأغراض الاستثمار إلى لبنان خلال الركود الاقتصادي في البلدان المضيفة [١].

خامساً: التأثيرات الاقتصادية والاجتماعية للتحويلات المالية في لبنان

تمارس التحويلات المالية تأثيراتٍ متناقضةً على الاقتصاد اللبناني. فماذا يعني أن تشكّل التحويلات المالية ما يعادل ربع ناتجه الوطني، وأن تسجّل واحدةً من أعلى النسب في العالم؟ وهل يمكن اعتبار هذه التحويلات سيفاً ذا حدّين بالنسبة لاقتصادٍ كالاقتصاد اللبناني، ببنيته المشوهة والأحادية الجانب؟ إنّها تشكّل عصباً رئيساً في هذا الاقتصاد، وتساهم في زيادة حجم الودائع المصرفيّة، وفي دعم ذوي الدخل المحدود والمتوسّط. لكنّها في الوقت عينه تساهم أكثر فأكثر في «تخدير» اللبنانيين وشلّ قدرتهم على التغيير، واستمرار الخلل في الاقتصاد الوطني.

---

(١) أنظر: م.ن.

يستند حجم التحويلات المالية ومساهمتها في الناتج الوطني الإجمالي إلى عوامل عدّة، أبرزها العدد المرتفع للمغتربين، وعدم تقلّب سعر صرف العملات في البلدان التي تأتي منها التحويلات، تحت تأثير الأزمة المالية العالمية. ويرجّح خبراء اقتصاديون أن يكون حجم التحويلات أكبر من الأرقام المعلنة، نظراً لوجود تحويلاتٍ غير رسميةٍ لا يمكن الاستهانة بها. وفي هذا السياق يقول شربل نحّاس إن حجم التحويلات يتراوح سنوياً بين ١٠ و١٢ مليار دولار، تدخل إلى النظام المصرفي بشكل أساسي من خلال الودائع أو من جراء شراء المغتربين للعقارات والشقق.

لا شكّ في أن غالبية الأسر اللبنانية تستفيد بطريقةٍ أو بأخرى من أموال المغتربين، كما يحظى القطاع المصرفي بسيولةٍ نقديةٍ إضافيّةٍ. ويوضح نحاس أنّ «تحويلات المغتربين ترفع حجم الودائع لدى الجهاز المصرفي، ويظهر ذلك عبر تسليف الدولة أو المؤسسات والأفراد، إذ تُستخدم محلياً من خلال قنواتٍ تبيّن زيادة الدخل بما يفوق الانتاج». ويميّز بين استخدامين لهذه الأموال: الأول، لتأمين جزءٍ من الاستهلاك أي المواد القابلة للاستيراد، وتُستخدم هنا التحويلات لتمويل عجزٍ هائلٍ في الميزان التجاري. ويتمثّل الاستخدام الثاني بتمويل ما لا يمكن استيراده، أي العقارات والأراضي والشقق، ما يؤدي إلى رفع الأسعار مع ازدياد طلب المغتربين.

وانطلاقاً من أن الشباب هم الأكثر توجهاً إلى الخارج، حيث خسر لبنان في العقدين الأخيرين، ما يقارب مليون ونصف المليون مهاجر، غالبيتهم من فئة الشباب، فإن الاستثمار الأول الذي يقومون به لدى ادخارهم سيولةً نقديةً يتجه نحو قطاع العقارات عموماً، والشقق السكنيّة تحديداً. وفي السياق عينه، يوضح نحاس أن «أموال المغتربين تساهم في بقاء الوضع الاقتصادي على حاله واستمرار الاستيراد ورفع أسعار الشقق والعقارات، بشكلٍ يجعل من القدرة الاقتصادية وكلفة الحياة عناصر ضغطٍ على الشباب المقيم في لبنان، إذ إنّهم لا يجدون فرص عملٍ لائقةً ولا مواردَ كافيةً للعيش، وهو ما يؤدّي بالتالي إلى مزيدٍ من التحويلات، من خلال مزيدٍ من الهجرة».

ويتم تمويل قسمٍ كبيرٍ من الاستهلاك المحلّي من خلال الاعتماد على تصدير اليد العاملة. وفي موازاة الانقسام السياسي الحاد في السنوات الأخيرة وإزدياد هجرة الشباب، وفي ظل سعي بلدانٍ مختلفةٍ لاستقطاب الموارد البشرية وأصحاب الكفاءات من لبنان وسواه من الدول، من المتوقع بروز خللٍ واضحٍ في تركيبة لبنان الديمغرافية خلال السنوات المقبلة، إذ قد ينخفض عدد الشباب بنسبة ٢٥٪ حتى العام ٢٠٢٠. مع ذلك، لا بد من التأكيد على أهمية الدعم المالي الذي تقدّمه الهجرة الخارجية، إذ إنّ هذه التحويلات ساعدت اللبنانيين

على تحمّل نتائج التضخم المالي، ومواجهة الأزمات المعيشية المتفاقمة، وهي تدعم عملياً حوالي نصف السكان المقيمين في لبنان.

ولا يمكن الحديث عن تحويلات المغتربين ومساهمتها في الاقتصاد اللبناني من دون التطرّق إلى التحويلات النقدية من لبنان الى الخارج، مع ارتفاع العمالة الأجنبية،. يقول الخبراء إن لبنان «بات يعدّ اليوم بلداً ثنائي الهجرة»،حيث يخرج منه ٤ إلى ٥ مليارات دولار سنوياً، ما يضعه في مصاف الدول الكبرى لناحية حجم التحويلات النقدية إلى الخارج[١] .

١- علاقة التحويلات المالية بمختلف القطاعات الاقتصادية وتأثيرها عليها

أ - علاقة التحويلات المالية بالقطاع التجاري والاستهلاك:

تلعب التحويلات المالية دوراً هاماً في مساندة الاقتصاد المحلي، ولكن لا تتمُّ الاستفادة من هذا العائد المالي الاغترابي في التنمية. فالمال الاغترابي يُنفَقُ قسمٌ كبيرٌ منه في التفاخر والمباهاة في تشييد القصور، وفي شراء السلع الاستهلاكية وأمورٍ ترفيهيةٍ أخرى في وسط أريافٍ لاتزال تواجه أزماتٍ اجتماعيةً واقتصاديةً خانقةً، تدفع بالمزيد من الشباب إلى الهجرة، وذلك في ظل إهمال الدولة الكلي للقيام بمشاريع إنمائيةٍ مجديةٍ. وثمة تراجعٌ كبيرٌ في القطاع التجاري بفعل تقلص الحركة السياحية وتدنّي عدد اللبنانيين المغتربين القادمين وَتَريُّث اللبنانيين المقيمين في الاستهلاك. ويُخشى أن يزداد تراجع نشاط القطاع في المرحلة المقبلة، وأن تزداد الصعوبات المالية للمؤسسات التجارية ما سيدفع إلى إقفال العديد منها.

ورغم الصعوبات المذكورة، فلا بد من الإشارة إلى أن القسم الأكبر من التحويلات التي تدخل لبنان يذهب إلى الإنفاق الاستهلاكي، حيث تنفق الأسر التي تتلقى الأموال من أفرادها العاملين في الخارج على متطلباتها المعيشية وحاجاتها الاستهلاكية من السلع القصيرة الاستخدام والمعمرة. وهذا الأمر يخلق دورةً تجاريةً نشطةً، ويساهم في انتعاش المؤسسات التجارية ويساعدها في تخطي الأزمات التي تعصف بالاقتصاد اللبناني. ولهذا السبب، يبدو القطاع التجاري في وضعٍ هشٍّ، ويتسم بالحساسية البالغة إزاء الأزمات التي تصيب الاقتصاد العالمي والتطورات السلبية التي يمكن أن تحدث في المنطقة أو في البلدان التي يقصدها اللبنانيون للعمل، والتي يمكن أن تهدد في ظروفٍ معينةٍ وجود هؤلاء اللبنانيين فيها، وبالتالي استمرارية تدفق التحويلات منها إلى لبنان.

---

(١) الاقتباسات الواردة في الصفحتين أعلاه مستلة من:ليال أبو رحال، تحويلات المغتربين أفيون اللبنانيين، نشرة «المدن»، ١٢-٣-٢٠١٣. نقلاً عن الموقع الألكتروني: http://www.almodon.com/Economy/ Articles

ب- علاقة التحويلات بالقطاع السياحي:

يُعتبر القطاع السياحي الأكثر جذباً للتحويلات المالية، بحيث أن أكثر من ٤٠٪ منها تُستثمر في هذا القطاع نظراً لاعتباره الميدان الأكثر ربحيةً في لبنان. ويلجأ عددٌ من المغتربين اللبنانيين إلى توظيف أموالهم في مؤسساتٍ سياحيةٍ وخدماتيةٍ مرتبطةٍ بالقطاع السياحي، خصوصاً المتوسطة والصغيرة منها، مما ساهم في نمو هذا القطاع وتعزيز قدرته على مواجهة المصاعب. غير أن تأثير التحويلات المالية في هذا القطاع يبقى محدوداً نسبياً، كونها تتسم في بعض الأحيان بالآنية وعدم الاستمرارية. ومع تصاعد وتيرة الإشكالات الأمنية المتنقلة واحتدام الصراعات السياسية، وفي ظل تفاقم الأزمة السورية وتأثيراتها على لبنان، انعكست هذه الأوضاع سلباً على القطاع السياحي في لبنان، مما أدى إلى انحسارٍ نسبيٍّ في توظيف التحويلات فيه.

ج- علاقة التحويلات بالقطاع الزراعي:

بالرغم من أن طبيعة لبنان مناسبةٌ للزراعة من حيث وفرة المياه والأراضي الخصبة، إلا أن نسبة الاستثمار فيها ضعيفةٌ ولا تجذب أكثر من ١٢٪ من اليد العاملة، والناتج من الزراعة لا يتجاوز ١١٪ من إجمالي الناتج المحلي، وهو الأدنى بالمقارنة مع ناتج القطاعات الاقتصادية الأخرى. ولا يحظى القطاع الزراعي بنسبةٍ مرتفعةٍ من التحويلات المالية[1].

والجدير ذكره أن العلاقة بين الزراعة والمغتربين علاقةٌ قديمةٌ، خصوصاً زراعة الحمضيات. فمنذ خمسينات القرن الماضي توجه قسمٌ من رأس مال المغتربين إلى الزراعة، وتحديداً في السهل الساحلي الجنوبي، مستفيداً من توفر مياه الري من مشروع القاسمية على نهر الليطاني، وكذلك في وسط البقاع ومناطق من عكار، بحيث تحولت الزراعة من زراعةٍ تقليديةٍ بعليةٍ إلى زراعةٍ مرويةٍ. وتصل هذه الاستثمارات إلى أجزاء داخليّةٍ من جنوب لبنان حيث تقوم تدريجياً بتغيير البيئة التي تتميّز بالزراعة التقليدية البعلية. وقام المهاجرون العائدون من غرب أفريقيا، وهناك قسمٌ كبيرٌ منهم من جنوب لبنان، بتنفيذ هذه المشاريع الزراعية.

هـ- علاقة التحويلات بالقطاع المصرفي:

اعتمد نمو الودائع المصرفية في لبنان تاريخياً على تحويلات المغتربين اللبنانيين. ويعتبر لبنان المركز المالي الرئيس في الشرق الأوسط، ويُعدّ قطاع المصارف من أهم

---

(١) سامر الحسيني، ايدال:صادرات الزراعة ارتفعت ١٤٪، صحيفة «السفير»، العدد ١٢٥٨٤، ٢٠/٠٩/ ٢٠١٣.

القطاعات اللبنانية الناشطة والمزدهرة في العالم العربي. ومع الصعوبات والأزمات المالية التي يعاني منها العالم بأسره، فقد دخل الى لبنان ١٥،٢ مليار دولار أميركي في عام واحدٍ (٢٠١٢). وبلغت موجودات القطاع المصرفي اللبناني في العام ٢٠١٣، ١٧٤ مليارٍ دولارٍ أميركي، وارتفعت التسليفات إلى القطاع الخاص إلى حوالي ٤٩ ملياراً (نموٌّ سنويٌّ بنسبة ٩٪)، وتطورت الودائع في المصارف اللبنانية إلى ١٣٧ مليار دولار، ما يشكل ثلاثة أضعاف الناتج المحلي البالغ حوالي ٤٦ مليار دولار، الأمر الذي يجعل من لبنان بلداً رائداً في الاقتصاد والخدمات المصرفية، بانفتاحٍ وسوقٍ حرةٍ لمختلف الدول العربية والأجنبية. وقد بلغ حجم النمو المصرفي في لبنان ثلاثة أضعاف الاقتصاد اللبناني، حيث بلغ هذا النمو ٢٠ ٪، ونمت تسليفات المصارف بنسبة ١٥ ٪. كما سجل احتياطي العملات الأجنبية لدى مصرف لبنان ٣٥,٨٣ مليار دولار (٤٧،٢٦ ملياراً مع الذهب) في منتصف كانون الثاني ٢٠١٤، وهو الأعلى في تاريخه. وبسبب الاضطرابات الأمنية المحلية والإقليمية و تداعيات الأزمة السورية، تراجعت بعض الشيء نسبة التدفقات المالية إلى لبنان، خصوصاً التحويلات المالية من الدول العربية، مما أدى الى تباطؤٍ في وتيرة ارتفاع الودائع في القطاع المصرفي. أما في القطاع المصرفي والمالي، فإنّ الاستثمارات من رؤوس أموال المغتربين هي أيضًا ذات شأن، فهي مستثمرةٌ في ٤٢ مصرفًا من أصل ٨٦ مصرفًا يعمل في لبنان[١]. إن قوة القطاع المصرفي في لبنان تتمثل بعدم خروج الودائع خلال الأزمات العالمية والاقليمية وحتى المحلية، إضافةً إلى عدم اعتماد القطاع المصرفي على الأسواق المالية العالمية لتمويل عملياته المصرفية، بل على تدفقات الودائع و تحديداً ودائع المغتربين اللبنانيين [٢].

و- علاقة التحويلات بالقطاع الصناعي:

لطالما كانت الصناعة أيضاً مجالاً مهماً لاستثمار رؤوس أموال المغتربين. لقد أُجري بحثٌ أكاديميٌّ عن ٣٥ شركةً صناعيةً أنشأها مغتربون لبنانيون في وطنهم، وتبيَّن أن المساهمين الـ ٣٧ الذين تمّ تحديدهم في مجال الصناعة مقسَّمون على الشكل الآتي: ٥٠٪ يأتون من أميركا اللاتينية، أكثر من ٢٠٪ من مصر، والنسبة المئويّة نفسها من إفريقيا جنوبي الصحراء، ونسبةٌ قليلةٌ من الولايات المتحدة ومن أوروبا[٣].

---

(١) وردت هذه المعطيات في تقرير رئيس لجنة الرقابة على المصارف أسامة مكداشي في المؤتمر السنوي لإدارة المخاطر ٢٠١٤ الذي نظمه اتحاد المصارف العربية في فندق فينيسيا في بيروت في ١ نيسان ٢٠١٤. نقلاً عن الموقع الإلكتروني:
http://www.aliwaa.com/Article.aspx?ArticleId=200161 وكذلك: http://www.elnashrafinance.com/news/show/107989 و : http://businessechoes.com/pages/get_page_content/489

(٢) أنظر :بطرس لبكي، **الهجرة كتحدٍّ لاقتصاد اللبناني**...، م.س. وكذلك :جوزيف طربيه، لا قلق على القطاع المصرفي، مجلة «البلد»،١٠-٤-٢٠١٣.

(٣) أنظر : بطرس لبكي، **الهجرة كتحدٍّ للاقتصاد اللبناني**...، م.س.

وقد اتسمت غالبية استثمارات المغتربين الصناعية في شركاتٍ صغيرةٍ ومتوسطة الحجم، وتركزت أساساً في مجال تصنيع وتعليب المنتجات الزراعية وبعض الصناعات التحويلية والغذائية، وكان لمعظمها طابعٌ عائليٌّ صرفٌ. واستفاد هؤلاء المستثمرون من العلاقات التي نسجوها خلال إقامتهم وعملهم، خصوصاً في بعض بلدان الخليج العربي، لتسويق منتجاتهم في هذه البلدان، حيث إن غالبية هذه الصناعات موجهةٌ نحو أسواق البلدان المذكورة. ومع ذلك تبقى مساهمة رؤوس أموال المغتربين في القطاع الصناعي هامشيةً، ولا تشكل سوى نسبةٍ ضئيلةٍ من حجم التوظيفات الإجمالية في هذا القطاع، ومن استيعاب اليد العاملة، وكذلك من حجم الانتاج فيه.

وبخصوص مساهمة المغتربين في فتح أسواقٍ جديدةٍ للمنتجات اللبنانية في الخارج، يشير بطرس لبكي في دراسته الآنفة الذكر حول تأثير الهجرة على الاقتصاد اللبناني إلى «أن هذا الدور الاقتصادي للمغتربين في لبنان القائم منذ عقود، قد تقدّم بشكلٍ سريعٍ خلال العقدين الأخيرين، وذلك بسبب القدرة التنافسية الجديدة التي حصل عليها بعضُ السلع المصنَّعة اللبنانية نتيجة رخص اليد العاملة النسبي، وارتفاع أسعار اليورو بالنسبة إلى الدولار الذي هو العملة الأكثر رواجًا في لبنان منذ ربع قرن. فالكثير من المغتربين، وبخاصةٍ في أوروبا وأميركا الشمالية، هم ناشطون في هذا المجال ويساهمون في تنويع الصادرات اللبنانية. فانتقلت أسواق هذه الصادرات من نسبة ٩٥٪ منها كان يتوجَّه نحو الأسواق العربية في مطلع الثمانينات من القرن الماضي، إلى وجهاتٍ متنوعةٍ نسبياً، لتصل هذه النسبة إلى ٥٢٪ في العام ٢٠٠٤ فقط. وقد ساهم نشاط المهاجرين في مجال الصناعات الغذائية والمطاعم في دول الانتشار في ترويج المنتجات الغذائية اللبنانية في هذه الدول"[١]. وبدهيٌّ أن الأمن والاستقرار هما أهم عاملين لتحفيز المستثمر والمغترب على الاستثمار في القطاع الصناعي في لبنان. وبالتالي يجب على الدولة توفير هذين الشرطين بالدرجة الأولى، لأنّ سائر العوامل الأخرى متوفّرةٌ، وإن بنسبٍ متفاوتةٍ، سواء أكان لناحية التمويل، أو اليد العاملة، أو شروط الاستثمار أو غيرها.

ز- علاقة التحويلات بالقطاع العقاري:

ساهمت تحويلات المغتربين اللبنانيين والعاملين في الخارج في حصول تطورٍ كبيرٍ وسريعٍ في القطاع العقاري، سواء من حيث الاستثمار في عمليات البناء، أم من حيث زيادة الطلبً على الشقق المبنية. وكان لهذا الطلب المتزايد، تأثيرٌ كبيرٌ على القطاع، سواء من حيث رفع الأسعار بصورةٍ مفتعلةٍ، أم من حيث توجيه البناء نحو نوعٍ معينٍ من الشقق. فقد

---

(١) م.ن.

حصل في السنوات الأخيرة ارتفاعٌ فجائيٌّ وسريعٌ في الأسعار، التي بلغت مستوياتٍ لا تستطيع مجاراتها إمكانات المقيمين من الطبقة الوسطى عموماً وذوي الدخل المحدود بوجه خاص. يتطرّق تقريرٌ صدر عن قسم الأبحاث في بنك لبنان والمهجر، إلى هذه النقطة، محذّراً من أنّ «سعي العائلات المنخفضة الدخل لشراء مساكن سيزداد صعوبةً، حيث لن تتمكّن من منافسة اللاعبين الأجانب الأغنياء». ووفقاً للحسابات التي أجراها معدّو التقرير المُعَنوَن بـ«**عقدٌ من الطلب على العقارات في لبنان**»، فإنّ ٥٠٪ من الاستثمارات الأجنبيّة المباشرة ذات المصدر العربي في لبنان، استهدفت قطاع العقارات خلال السنوات العشر الماضية. كذلك فإنّ طلب اللبنانيّين المغتربين على العقارات يمثّل ٤٠٪ من الطلب الإجمالي. وتساهم التحويلات في رفع القدرة الشرائيّة للعائلات التي هاجر أبناؤها، وبالتالي رفع الطلب على العقارات وفي قطاع الإسكان تحديداً[١]. في المقابل برز عجزٌ متزايدٌ لدى الطبقة الوسطى في تملك الشقق السكنية، وذلك نظراً إلى الهوة الفاصلة ما بين أسعار الشقق من جهةٍ، والمداخيل التي يتقاضاها العمال من الفئة المتوسطة في لبنان من جهةٍ ثانيةٍ.

٢- التأثيرات الاقتصادية والاجتماعية للتحويلات المالية

أ- التاثيرات الإيجابية :

إضافةً إلى أن تدفق التحويلات المالية يؤثر على ميزان المدفوعات وسعر الصرف وأسعار الفائدة المحلية، تعمل هذه التحويلات أيضاً في اتجاهٍ معاكسٍ لتقلبات الدورة الاقتصادية كونها تحد من المخاطر عندما تمر الدولة المتلقية بكوارث طبيعيةٍ أو بأزماتٍ سياسيةٍ حادةٍ أو بتدهورٍ اقتصاديٍّ. واللافت في هذا السياق أن التجارب العالمية تشير إلى ازدياد التحويلات في أعقاب الأزمات، كما حصل مثلاً في الفيليبين في العام ١٩٩٨ أثناء وبعد الأزمة المالية لجنوب شرق آسيا، أو كما حصل في المكسيك في العام ١٩٩٥. أما في لبنان ففي أعقاب حرب تموز ٢٠٠٦، عمل المهاجرون اللبنانيون على مضاعفة تحويلاتهم لمساعدة أسرهم على تخطي الأزمة.

هذا وتلعب التحويلات أيضاً دوراً في **تحسين الجدارة الائتمانية** Country Credit Rating للدولة المتلقية، فتساعدها على ولوج الأسواق المالية العالمية. والسبب يعود في كونها تزيد من معدلات الاحتياطات النقدية فتساعد الدولة على الاستدانة بمعدلات فوائد منخفضةٍ، تساهم في تحسين رتبتها ضمن الترتيب الدولي للجدارة الائتمانية. وتمارس التحويلات بصورةٍ غير مباشرةٍ تأثيراً إيجابياً، حيث إنها تؤدي إلى تعاظم الاستهلاك،

(١) أنظر: **أكلاف التوسع العقاري**، صحيفة «الأخبار»، بيروت، ١٦تشرين الثاني ٢٠١٠.

ومن ثم إلى انتعاش الدورة الاقتصادية في البلد المصدِّر لليد العاملة، حيث إن المهاجر الذي يحوِّل الأموال بانتظامٍ إلى أسرته في الوطن، يساهم، بصورة غير مباشرةٍ، في زيادة فرص العمل، ومن ثم الطلبً على اليد العاملة، مما يؤدي بدوره إلى دفع مستوى الأجور نحو الارتفاع.

- **شبكة أمانٍ اجتماعيةٌ:** تشكل التحويلات المالية شبكة أمانٍ اجتماعيةً للعائلات المقيمة. فلا يختلف اثنان على أن إرسال المهاجرين الأموال إلى ذويهم في لبنان يساعد هؤلاء على تحمل نتائج التضخم المالي ومواجهة الأزمة المعيشية، ويؤمن لهم المبالغ الضرورية لتمويل حاجاتهم الأساسية كالغذاء والسكن، إضافةً إلى التعليم والطبابة. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن نسبة التحويلات التي تتحول إلى استثماراتٍ في لبنان، لا تتخطى في حدها الأقصى الـ٢٥٪.

- **استقرارٌ ماليٌّ:** أما على صعيدٍ آخر، فإن التحويلات تلعب دوراً بارزاً في الحفاظ على الاستقرار المالي، كونها تؤمن للمصارف التجارية اللبنانية نسبةً عاليةً من السيولة، فتتيح لها تمويل عجز الموازنة العامة وتغطية عجز الميزان التجاري، والاستمرار في إقراض القطاع الخاص، في وقتٍ لا يعتمد القطاع المصرفي اللبناني على الأسواق المالية العالمية لتمويل عملياته، بل على ودائع المقيمين والمغتربين التي، كما أشرنا، بلغت أرقاماً قياسيةً نسبةً الى حجم الاقتصاد.

ولا ريب أن حالة اللااستقرار التي يعيشها لبنان تنعكس سلباً على حركة التدفقات المالية إليه، كونها تُفقِدُ أصحاب رؤوس الأموال الثقة بالاقتصاد اللبناني. إلا أن التجربة برهنت أن المخاطر السياسية لا تؤثر بشكلٍ كبيرٍ على حجم التحويلات المالية، بل على التدفقات المالية الأخرى، كالاستثمار الأجنبي المباشر. وقد أظهرت ودائع القطاع المصرفي اللبناني مناعةً لافتةً ضد الصدمات السياسية الضعيفة، فلم يتخطَّ خروج الودائع خلال الأزمات التي مر بها لبنان، حد ٥٪ من نسبة الودائع الإجمالية.

ب - التأثيرات السلبية:

رغم أن تحويلات المغتربين اللبنانيين تمثل رافداً هاماً للاقتصاد وشبكة أمانٍ اجتماعيٍّ لا يستهان بها، فإن لهذا الاعتماد الكبير على الخارج تداعياته السلبية. إذ فضلاً عن تحفيزه الأنماط الاستهلاكيّة في وسط المقيمين، فإنّ الصدمات التي تحدث في بلدان الانتشار تنتقل مباشرة إلى لبنان عبر قناة التحويلات، ولا تظهر فقط في تراجع الطلب الاستهلاكي، بل أيضاً في انخفاض الإيرادات الحكومية.

هذا تحديداً ما تخلص إليه دراسةٌ صادرةٌ عن صندوق النقد الدولي[١]، تبحث في طبيعة قنوات تلك التحويلات وتأثيرها على المالية العامّة في البلدان المتلقية في المنطقة التي تسجّل النشاط الأكثر حماوةً على هذا الصعيد: الشرق الأوسط، شمال أفريقيا وآسيا الوسطى. وتشير هذه الدراسة، التي وضعها البنك الدولي بالتعاون مع مصرف لبنان ووزارة المالية اللبنانية حول السبل الآيلة لتحفيز النمو والتنمية من خلال استعمال التدفقات المالية، إلى ظهور ندرةٍ في اليد العاملة الماهرة، وطفرةٍ في سوق العقارات ميزتا المرحلة الأخيرة من تاريخ لبنان. وقد ساهمت التحويلات والتدفقات المالية في تأجيل الإصلاحات الضرورية لتحفيز النمو. وتؤكّد الدراسة أن التحويلات تُستخدم أساساً لدواعٍ استهلاكيّةٍ حيث تُنفق الأموال المحوّلة من الخارج لشراء السلع والخدمات المنتجة محلياً وتلك المستوردة. وتقول إنّ هذا الأمر «يطرح شكوكاً حول التداعيات التنموية لتلك التدفّقات». وتُحدّد الدراسة قناةً في التحويلات تنقل الصدمات الخارجية إلى المالية العامّة للبلدان المتلقية. وتقول إنّ «التحويلات تؤثّر على الطلب الخاص الذي بدوره يؤثّر على الإيرادات الضريبية للحكومة».

بمعنى آخر: إذا تعرضت بلدان الانتشار لصدماتٍ اقتصاديةٍ تؤثّر على مستوى المداخيل فيها، فإنّ ذلك سينعكس سلباً على التحويلات، وبالتالي على الأموال المتاحة في أيدي المتلقّين. ويجب التأكيد مجدداً أنّ ما تمسّه تلك الصدمة هو «الاستهلاك الخاص (أي إنفاق الأسر على السلع والخدمات الاستهلاكية) والواردات، وليس الاستثمار المحليّ»؛ نظراً إلى أنّ الأخير لا يتعلّق بتدفّق التحويلات.

- **التأثير على المالية العامة**: ولأخذ فكرةٍ عن تأثّر المالية العامّة في البلدان المتلقِّية، تبحث الدراسة الآنفة الذكر تأثّر التوازن المالي الأوّلي (أي الفائض أو العجز قبل احتساب خدمة الدين العام) بين العامين ٢٠٠٨ و٢٠٠٩ نتيجة التباطؤ الاقتصادي الذي سُجّل في البلدان الصناعية بعد الأزمة المالية. «ويتّضح أنّه كان لهذا التباطؤ دورٌ مهمٌّ في التدهور في توازن المالية العامّة».

وتبيّن الدراسة أنّ التباطؤ الاقتصادي في بلدان الانتشار كان مسؤولاً عن أكثر من ٢٠٪ من التغير السلبي في لبنان وبلدانٍ أخرى. وبالنسبة للبنان تحديداً، تُظهر البيانات أنّ الركود الاقتصادي الذي سُجّل في بلدان الانتشار وتُرجم تقلصاً اقتصادياً بنسبة ٠,٢٦٪ (أي نموّ سلبي بهذا المعدّل) أدّى إلى تقلّصٍ في نموّ التحويلات بنسبة ٠,٨٤٪. وبنتيجة هذا التراجع، تقلّص معدّل الضرائب الإجمالية إلى الناتج المحلي الإجمالي بنسبة ٠,٢٧٪، ما أدّى بطبيعة الحال إلى تأثّر العجز الأوّلي للمالية العامّة بنسبة ٠,٢٠,١٥٪. أمّا بعد الأزمة المالية العالمية،

(١) ورد عرضٌ موجزٌ لهذه الدراسة في مقالة: حسن شقراني، هكذا تؤثر تحويلات المغتربين بمالية الدولة التي هجرتهم، م.س.

فقد سجّلت بلدان الانتشار انتعاشاً، ترجم نمواً بنسبة ٣,٨٨٪ في الناتج المحلّي الإجمالي في العام ٢٠١٠. هذا الانتعاش أدّى إلى نموٍّ في مستوى التحويلات إلى لبنان بنسبة ١٢,٣٨٪. ومع نموّ تلك التحويلات، وبالتالي الإنفاق الاستهلاكي، انتعش معدّل الإيرادات الضريبية الإجمالي إلى الناتج المحلي بنسبة ٠,٢٣٪ [1].

- **تشوُّهاتٌ في الاقتصاد وسيادة العقلية الريعية:** الحقيقة، إن التدفقات المالية من الخارج، ولاسيما التحويلات المالية، وكذلك الاستثمارات الأجنبية المباشرة والودائع المصرفية القصيرة الأمد، أدت إلى نشوء تشوُّهاتٍ في الاقتصاد وفي سوق العمل اللبناني. فعوضاً من وضع استراتيجيةٍ لتنميةٍ شاملةٍ ومستدامةٍ مبنيةٍ على تحفيز القطاعات ذات الإنتاجية العالية القائمة على الابتكار والتنافسية، اقتصر النموذج القائم على تدفق الأموال نحو قطاع العقارات، وسط اعتقادٍ سائدٍ لدى اللبنانيين والمستثمرين الأجانب أن القطاع المذكور بمأمنٍ عن المخاطر المالية، ويشكل ملاذاً آمناً لاستثمارٍ متوسط الأجل ذي مردودٍ كبيرٍ.

إن تقييم جدوى التحويلات المالية من الخارج ليس بالأمر السهل. وقد صار مألوفاً اعتبار تحويلات المهاجرين وسيلةً هامةً للحد من الفقر. ويقدر البنك الدولي أن زيادة التحويلات بمقدار ١٠ نقاط من الناتج المحلي يقلص الفقر بحدود ١،٢ ٪. غير أن الدراسة المتأنية لأوضاع اقتصادٍ، كالاقتصاد اللبناني مثلاً، تبين أن التحويلات تساهم، إلى جانب التدفقات الريعية الأخرى، في تشويه الهيكل العام للأسعار. إذ تُستعمل أموال المهاجرين في الدول النامية، ومنها لبنان، وفق دراسةٍ للبنك الأوروبي للاستثمار، على الشكل الآتي: ٥١٪ للاستهلاك، ١٨،٢ ٪ للتربية والصحة، ١٤ ٪ للسكن. أما الباقي فيذهب معظمه لتغطية تكاليف التحويل الباهظة. وقد رأينا كيف يؤثر هذا النمط من الاستهلاك على السوق العقارية في بلدٍ صغيرٍ كلبنان. وتؤدي الأموال الوافدة إلى تفاقم ظاهرة عدم المساواة في توزيع الدخول والموارد. وتمثل منطقة البقاع مثالاً معبراً على ذلك، نظراً لتدني نسبة المهاجرين من أبنائها. ويغذي هذا التفاوت الميل إلى تضخيم الاستهلاك حتى لدى العائلات غير الميسورة، أو التي لا تتلقى أموالاً من الخارج. ويشيع هذا الأمر سلوكاً إنفاقياً غير رشيد، يزيد من مديونية الأسر ويقلل الميل العام إلى الادخار.

ثم إن تدفق التحويلات أفضت في لبنان إلى أمرين: الأول، زيادة ذلك الجزء من الدخل غير المرتبط بالإنتاج، ما أدى إلى جمودٍ وتقهقرٍ في الإنتاجية يمكن رصده على مدى حقبةٍ زمنيةٍ طويلةٍ. والثاني، تقليل مسؤولية الحكومة تجاه الفئات الأكثر فقراً والمناطق الأقل نمواً. وعلى الرغم من أن تحويلات المغتربين هي الأكثر استقراراً وثباتاً بين أنواع التدفقات الأخرى،

---

(١) أنظر: م.ن.

وشكلت صمام أمانٍ في أوقات الأزمات، إلا أنها أوجدت حلقةً ماليةً رديئةً لا يمكن كسرها إلا بإيجاد آلياتٍ مصرفيةٍ وماليةٍ تسمح بتحويل أموال المغتربين إلى تدفقاتٍ رأسماليةٍ. بحيث تُستخدم في خلق تيار نموٍّ دائمٍ، وتزيد من العرض الداخلي وتوسع من فرص التوظيف.

هذا وجاء الطلب على الاستثمار في العقارات لدى المستثمرين كنتيجةٍ مباشرةٍ لرغبتهم في تنويع محافظهم الاستثمارية للحد من المخاطر في سوق المال، وتنامي اعتقادٍ في الأوساط الاقتصادية أن المردود على الاستثمار في تجارة العقارات أو العائدات على توظيف رأس المال في تجارة الشقق والعقارات أفضل من تلك المتأتية من عائدات السوق المالية. من هنا، تحول الاقتصاد اللبناني نحو القطاعات التي تنتج سلعاً غير قابلةٍ للتبادل، مما لم يفسح الفرصة أمام المساعدة في توسيع رقعة الحركة الاقتصادية وتأمين العمل لقاعدةٍ واسعةٍ من القوى الحية.

ويعزو خبراء الاقتصاد في لبنان تركيز الاستثمارات على هذه القطاعات دون سواها، إلى سلسلة اختلالاتٍ بنيويةٍ وعوائق قانونيةٍ وتنظيميةٍ لم تساعد في تحول التحويلات والتدفقات المالية الأخرى إلى استثماراتٍ منتجةٍ. وإذا كانت هذه الأسباب قد أثّرت على قرارت الاستثمار فغلّبت الاستثمار في الأدوات المالية والعقارات على سواها، يتخوّف خبراء اقتصاديون من أن تكون طفرة سوق العقارات والاعتماد المتزايد على الرساميل الخارجية وتحويلات المغتربين قد أصابت لبنان بما يسمى «المرض الهولندي»، وهو مصطلحٌ اقتصاديٌّ يدل على دخول الاقتصاد الوطني في مرحلة الاعتماد شبه الكلي على الريع وتخليه عن التصنيع. لقد أنتجت التحويلات «عقليةً ريعيةً» Rentier Mentality، بحيث أن المواطن المقيم صار يتكل على ما يؤمّن له قريبه من تحويلاتٍ من الخارج، وهو بالتالي أصبح لا يعتمد على ما ينتجه من عمله في لبنان. وأصبح مألوفاً اعتبار تحويلات المهاجرين وسيلةً هامةً للحد من الفقر.

خلاصة البحث:

أظهرت دراستنا أن الهجرة والتحويلات المالية للمهاجرين والعاملين في الخارج، ظاهرتان متلازمتان لهما آثارهما البعيدة المدى على المستويين الأُسَري والوطني. وقد سعينا في سياق البحث إلى إثبات أن التحويلات المالية للبنانيين المغتربين والعاملين في الخارج تشغل موقعاً مميزاً في الاقتصاد اللبناني، وتشكل أحد الروافد الرئيسة لدعمه ورفده بالعملات الأجنبية، حيث إنها تُموِّل جزءاً هاماً من الإنفاق الاستهلاكي في البلاد، فيما يتحول قسمٌ آخر إلى استثماراتٍ محليةٍ، ويرسو جزءٌ آخر في المصارف اللبنانية على شكل

ودائع. وقد تبين لنا من خلال البحث أن التحويلات كانت تنمو بصورةٍ مضطردةٍ، وقد شكلت في فتراتٍ معينةٍ قرابة ربع الناتج الوطني الإجمالي اللبناني. وحاولنا أن نبين أن اعتماد لبنان إلى هذا الحد الكبير على التحويلات الخارجية هو نتيجة الخلل في بنية الاقتصاد والسياسات الاقتصادية المالية والنقدية المتبعة منذ أمدٍ غير قصيرٍ، والتي أدت إلى ضمور القطاعات الإنتاجية التي تؤمن أكبر قدرٍ من فرص العمل، كما أدت إلى تراجع قطاع الخدمات وانتقال الكثيرين من منتجي الخدمات إلى الخارج، ولا سيما إلى دول الخليج.

وقد أظهر البحث أن التحويلات المالية تمارس تأثيراتٍ متناقضةً، إيجابيةً وسلبيةً، على الاقتصاد الوطني في لبنان. إذ تلعب هذه التحويلات دوراً هاماً في دعم الاقتصاد المحلي، ولكن لا يتم الاستفادة منها في التنمية. فالقسم الأكبر من التحويلات التي تدخل لبنان يذهب إلى الإنفاق الاستهلاكي. وقد تبين لنا أن مساهمة التحويلات المالية في الاستثمار في القطاعات الإنتاجية محدودةٌ. وكان لمعظمها طابعٌ عائليٌّ صرف. كما ساهمت هذه التحويلات في حصول تطورٍ كبيرٍ وسريعٍ في القطاع العقاري.

وأدت التحويلات المالية إلى نشوء تشوُّهاتٍ في الاقتصاد وفي سوق العمل اللبناني، وإلى إنتاج عقليةٍ ريعيةٍ تسود في الاقتصاد والمجتمع اللبنانيين. فالتدفقات المنتظمة أفضت في لبنان إلى أمرين: الأول، زيادة ذلك الجزء من الدخل غير المرتبط بالإنتاج. والثاني، تقليل مسؤولية الحكومة تجاه الفئات الأكثر فقراً والمناطق الأقل نمواً. وعلى الرغم من أن تحويلات المغتربين هي الأكثر استقراراً وثباتاً بين أنواع التدفقات الأخرى، وشكلت صمام أمانٍ في أوقات الأزمات، إلا أنها أوجدت حلقةً ماليةً رديئةً لا يمكن كسرها إلا بإيجاد آلياتٍ مصرفية ومالية تسمح بتحويل أموال المغتربين إلى تدفقاتٍ رأسماليةٍ. بحيث تُستخدم في خلق تيار نموٍّ دائمٍ، وتزيد من العرض الداخلي وتوسع من فرص التوظيف.

إن للدولة دوراً أساسياً في توجيه التحويلات المالية إلى مجال الاستثمار المنتج. فالسياسات الحكومية ينبغي أن تتوجه نحو خلق بيئةٍ ملائمةٍ للاستثمار، وخفض أكلاف التحويلات المالية. إن الاستخدام الفعال للتحويلات، وكذلك التدفقات المالية الأخرى، يفرض على الدولة رعايةً استراتيجيةً من خمسة مستويات، هي: زيادة الاستثمار العام في البنى التحتية، وتحسين فعالية الإنفاق الحكومي، وإطلاق تنافسية الأسواق بما في ذلك إقرار قانونٍ حديثٍ للمنافسة، وتعزيز حقوق الملكية، وخفض تقلبات الاقتصاد الكلي. فمن دون سياساتٍ اقتصاديةٍ تقوم على مثل هذه الاستراتيجية، تبقى الفائدة المتأتية من التحويلات المالية أقل بما لا يقاس من النزف الذي يعاني منه المجتمع اللبناني في رأس ماله البشري المتمثل في هجرة خيرة أبنائه.

نبتة الصعتر من البرية إلى الحقل:

(دراسة في الجدوى الاقتصادية للصعتر البري والمزروع وفي فوائده الطبية و الغذائية)

د. علي زين الدين

الجامعة اللبنانية
كلية السياحة وإدارة الفنادق

واقع الزراعة في لبنان

يواجه ما تبقى من مجموعاتٍ ريفيةٍ في لبنان صعوباتٍ ماديةً، تبرز بشكلٍ جليٍّ في مستوى المداخيل المتدنية للمزارعين مقارنةً بمداخيل القطاعات الاقتصادية الأخرى. فالطاقة الإنتاجية الحالية للزراعة في لبنان لا تغطي سوى جزءٍ بسيطٍ من الحاجات الاستهلاكية المحلية، وهذا ما أدى إلى تزايد الواردات الغذائية لسد الفجوة المتفاقمة بين إنتاج الغذاء واستهلاكه.

إن تراجع هذا القطاع الإنتاجي يعود لأسبابٍ وعوامل عدةٍ ومتداخلةٍ، منها: نقص المصادر المائية، رغم وفرتها في لبنان، لكن أهم تلك الأسباب، هي السياسة الحكومية الاقتصادية التي تعطي الأولوية لقطاع التجارة والخدمات على حساب القطاعات الإنتاجية كالزراعة والصناعة. وللتدليل على ذلك يكفي أن نذكر أن ميزانية وزارة الزراعة لم تتجاوز ومنذ عهد الاستقلال حتى وقتنا الحاضر ١٪ من الموازنات العامة للدولة إلا نادراً.[١] وفي موازنة العام ٢٠١٠، وبالرغم من زيادة حصة الوزارة مبلغ ٢٢ مليار ليرة عن العام السابق لتبلغ ١٢٤ مليار ليرة، إلا أن هذا المبلغ لم يرقَ إلى الواحد بالماية، بل شكل ما نسبته٥٧, ٠٪ فقط من الموازنة العامة البالغة ٢١٧٤٢ مليار ليرة[٢]، وهي ميزانيةٌ بالكاد تغطي رواتب الموظفين وبعض المهام الخدمية الأخرى. لذلك، ومع هكذا ميزانية، لا ينتظرن أحدٌ أن يكون هناك تطويرٌ يذكرللقطاع.

---

(١) علي زين الدين، الزراعة في لبنان، واقعها وآفاق تطورها، بيروت: دار النصر، ١٩٩٤، ص ١٩٨.

(٢) جريدة الأخبار بتاريخ ٢٠١٠/٨/٢٨.

كما يُسجَّلُ على الدولة غيابٌ شبه كاملٍ من ناحية حماية الإنتاج المحلي من التدفقات الزراعية الخارجية، أو لجهة عقد اتفاقياتٍ زراعيةٍ متوازنةٍ مع الدول المصدرة إلى السوق اللبنانية، هذا فضلاً عن عدم توفر مراكز البحث والتعليم والإرشاد الزراعية الكافية والمجهزة بالمعدات والتقنيات اللازمة لمواكبة التطور الهائل في علم فيزيولوجية النبات وفي الهندسة الوراثية وغيرها.

إن ترك المزارعين يواجهون قدرهم بأنفسهم تجاه مشاكلهم المتمثلة بكساد الإنتاج حيناً، أو بالخسائر التي تصيب محاصيلهم جراء الآفات الزراعية، أو بسبب العوامل الطبيعية الأخرى كالفيضانات وموجات الحر أو الصقيع... إضافةً إلى ارتفاع كلفة الإنتاج، أدى إلى النتائج الآتية:

أ- صعوباتٌ تسويقيةٌ في الخارج بسبب غياب القدرة التنافسية لبعض السلع الزراعية مقارنةً بإنتاج الدول المجاورة التي تدعم مزارعيها لكي يستمروا في إنتاجهم.

ب- نزوحٌ كثيفٌ لعددٍ كبيرٍ من سكان الأرياف باتجاه المدن، وبالأخص إلى مدينة بيروت، بحثاً عن فرص عملٍ أفضل وخدماتٍ صحيةٍ وتعليميةٍ غير متوفرةٍ بشكلٍ كافٍ في الأرياف.

ج- محاولة من تبقى من المزارعين اتباع أساليب زراعيةٍ غير تقليديةٍ، منها الزراعة في البيوت البلاستيكية وإنتاج محاصيل خارج مواسمها، أو إدخال زراعاتٍ أخرى تتلاءم مع الظروف البيئية المحلية كالأفوكا والكيوي وغيرها.

أما في المناطق التي لا تتوفر فيها مياه الري فيتم الاعتماد على الزراعات البعلية، كالحبوب أو زراعة الزيتون، في حين لاتزال زراعة التبغ تشكل العصب الاقتصادي الأساسي لبعض المزارعين في الجنوب، البقاع وجبيل، بسبب الأسعار التشجيعية التي يتلقاها هؤلاء من الدولة.

وكنا قد أكدنا منذ أكثر من عشرين عاماً، على ضرورة استزراع بعض النباتات التي تنمو بشكلٍ بريٍّ ويتزايد الطلب عليها، خصوصاً الصعتر والقصعين والبابونج. وبالفعل، بدأ الاهتمام بزراعة الصعتر منذ العام ٢٠٠٠، عام تحرير أراضي الجنوب اللبناني من الاحتلال الإسرائيلي[١].

لذلك، يمكن تلخيص الأسباب التي دعت للقيام بهذا البحث، بالآتي:

---

(١) علي زين الدين، الزراعة في لبنان، م.س، ص ٤٧٠.

١- الأهمية الاقتصادية المتزايدة للصعتر، وهي أهميةٌ ناتجةٌ عن العوامل الآتية:

-زيادة الطلب على الصعتر محلياً نتيجة الزيادة السكانية، ما أدى إلى ارتفاع أسعاره.

- ازدياد أهمية الصعتر بسبب تهافت التجار ومعامل الأغذية والشركات الطبية على شرائه، فأصبح المتوفِّر منه غير قادرٍ على تلبية الحاجات المتزايدة.

- النمط الغذائي السائد المتمثل بنظام الوجبات السريعة التي تقتضيها ظروف العمل الضاغطة، لذلك كانت «المنقوشة بالصعتر» جزءاً هاماً من هذه الوجبات، فضلاً عن أن هذه المادة التي هي أصلاً من أساسيات المونة لدى ربات البيوت اللواتي يحرصن على تأمينها لاستخداماتها الغذائية بالدرجة الأولى، أصبحت من التوابل المحببة في الأطعمة، الخ..

- تدهور الغطاء النباتي، ومنها الصعتر البري، بسبب الزحف العمراني على الأراضي المحيطة بالقرى، ونتيجةً للحرائق التي تجتاح آلاف الهكتارات منها سنوياً.

- شق الطرقات إلى المناطق البرية البعيدة، مما سهَّل الانتقال إلى موائل هذه النبتة وقطفها واقتلاعها بشكلٍ جائرٍ قبل أن تصل إلى مرحلة الإزهار ورمي البذور وإمكانية نموها من جديد.

٢- وجود توسعٍ كبيرٍ في زراعة الصعتر في الجنوب اللبناني:

بعد انتهاء عدوان تموز في العام ٢٠٠٦، وإدخاله كزراعةٍ جديدةٍ بديلةٍ أو مكملةٍ للزراعات الموجودة، وبالأخص بعد قيام العديد من المنظمات والجمعيات الدولية والمحلية بدعم المزارعين في المناطق التي اعتبرت منكوبةً في جنوب الليطاني.

وقد طرحت الدراسة الإشكالية الآتية:

- ما هو مدى نجاح هذه الزراعة الحديثة العهد لدى المزارعين، وما هي إمكانية التوسع فيها، وهل يمكن تحويلها إلى زراعةٍ تصديرية؟

- هل يمكن اعتمادها كزراعةٍ بديلةٍ لبعض الزراعات القائمة مثل زراعة التبغ أوغيرها؟

- ماهو دور المنظمات الآنفة الذكر في نشر وتطوير هذه الزراعة؟

- هل يمكن تعميم هذه الزراعة على جميع المناطق اللبنانية؟ وهل تحول العوامل الطبيعية دون نجاحها في مناطق دون أخرى؟

- من هم الذين يمارسون هذه الزراعة الناشئة ؟ صغار المزارعين؟ عمال؟ موظفون؟ الخ...

المنهجية المتبعة

اتبعنا في إنجاز هذه الدراسة المنهج الوصفي التقريري والتحليلي في آن معاً، وكانت الدراسة الميدانية ضروريةً في هذا المجال حيث شملت معظم المناطق والقرى التي أخذت بهذه الزراعة. وقد استلزم ذلك ملء حوالى ٢٠٠ إستمارة في مناطق عدةٍ، وبالأخص في جنوب لبنان الذي يشهد إقبالاً متزايداً على زراعة الصعتر قياساً مع باقي المناطق اللبنانية. كما تم إجراء معايناتٍ ميدانيةٍ لكثيرٍ من الحقول المزروعة، وأجريت مقابلاتٌ مع عددٍ كبيرٍ من المزارعين المهتمين بهذه الزراعة، ومع عددٍ من المسؤولين والجمعيات الداعمة لزراعة الصعتر أو تلك المهتمة بتنمية قدرات الريفيين.

نبتة الصعتر: خصائصها وأنواعها

الصعتر أو السعتر، Thym، Thyme، إسمه العلمي – باللاتينية-[١] Thymus vulgaris ، Origanum نباتٌ بريٌّ أو حراجيٌّ معمّرٌ من فصيلة الشفويات Lamiaceae. يتم جنيه من البرية، أو يزرع للحصول على أوراقه وقممه الزهرية. وهو طيب الرائحة، زهره أبيض، أوراقه ذات لونٍ أخضر مائلٍ إلى الرمادي. له سيقانٌ خشبيةٌ طولها من١٠ إلى٣٠ سم. ولكن قد تختلف هذه الصفات المورفولوجية قليلاً، باختلاف أنواع الصعتر. ويشتهر منه في لبنان أربعة أنواع، مختلفة الأشكال ومشتركةٌ في ما بينها بالتيمول (الخاصة الصعترية) وهي: **الصعتر البري القصير، الطويل، الزوباع الفاتح اللون والغامق اللون.**

الصعتر البري القصير Wild thyme: ورقه دقيقٌ جداً، وغصنه ينتهي بزهرةٍ بنفسجيةٍ ذات شعيراتٍ يتراوح لونها بين البنفسجي والوردي الخفيف أحياناً. بينما الصعتر الذي نسميه طويلاً، فإن ورقه ليس بدقة ورق النوع الأول بل أعرض قليلاً ً، في غصنه دوائر تشبه العقد وتزهر، ويبلغ طوله حوالى الأربعين سنتيمتراً.

الزوباع القصير الفاتح اللون: غصنه ذو ورقٍ عريضٍ، ويسمى أيضاً الأوريغانو، يمتد امتداداً عندما يكون صغيراً، وحين يقسو يعلو مع انحناءة. زهره صغيرٌ جداً وأبيض مستقلٌّ وموزعٌ يشبه شرَّابةً في أعلى الرأس وفي العنق، في غصنه فروع. بينما الزوباع الأغمق لوناً فتظهر زهيراته البيضاء مجتمعةً وتبدو منها شعيراتٌ بيضاء دقيقةٌ جداً.

وهناك صعتر الدقة ذو الأوراق الرمحية الرفيعة، لكن النوعين الأولين هما الأكثر انتشاراً في لبنان.

---

(١) Ministry of Environment, Economically important wild plant species from Lebanon, Beirut, 2005, p.8.

ويحتوي الصعتر على مجموعةٍ من الزيوت الطيارة منها : التيمول Thymol، والفينول Phenol، وهما مهمان طبياً، والكارفاكول Carvacol، والإلينانول Ilinanol، والكيمن Cymene، والبينن Pinene، والمنتون Menthone، والبورنيول Borneol، كما يحتوي على مواد راتنجيةٍ (Resins)، ومواد صمغية (Gums)، وبروتينات[١].

الموئل الطبيعي

البيئة الطبيعية المثالية للصعتر البري هي البيئة المتوسطية ومعظم المناطق المعتدلة المناخ. لذلك نراه منتشراً في جميع دول حوض البحر المتوسط، وبالتحديد في لبنان والأردن وفلسطين وسوريا وجنوب تركيا وقبرص واليونان وتونس والجزائر. إن انتشار الصعتر في دول حوض المتوسط الشرقي والجنوبي الأكثر دفئاً من الدول الأوروبية المتوسطية الشمالية مثل إسبانيا وفرنسا، يفسر ميل هذه النبتة إلى التوطن في المناطق المعتدلة الحرارة والرطوبة. ففي لبنان الذي يقسم إلى مجموعةٍ من الأقاليم النباتية (الإقليم المتوسطي الساحلي، المتوسطي الجبلي والمتوسطي الداخلي)، ينتشر الصعتر من الساحل حتى ١٣٥٠م أو أعلى أحياناً[٢].

ومن خلال استبيانٍ ومقابلاتٍ شملت مجموعةً كبيرةً من قاطفي وتجار الصعترالبري، تبين أن معظم الكمية التي يتم جنيها تأتي من جنوب لبنان، وبالأخص من المناطق الممتدة من الساحل حتى ارتفاع ٨٠٠م، وهي مناطق وادي الحجير والليطاني، كفروة، سيناي، خرطوم، صريفا، الشعيتية، رشكنانيه، يحمر الشقيف، وصولاً إلى بعض قرى شرق صيدا وإقليم الخروب وميدون ولبايا وسحمر وغيرها في البقاع الغربي، إضافةً بالطبع إلى بعض مناطق كسروان وجبيل والكورة وعكار.

وإجمالاً ينتشر الصعتر على معظم سفوح السلسلة الغربية من جنوب لبنان إلى شماله. ويرى تجار الصعتر أنه كلما تقدمنا على الساحل اللبناني باتجاه الشمال كلما أصبح مذاق الصعتر أقل حدةً (حرورة)، وهذا ما ينطبق على الصعتر الذي يتم جنيه من منطقة خلدة وبعض مناطق كسروان وشمال لبنان. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن كمية الأمطار تزداد كلما اتجهنا على طول الساحل االلبناني من الجنوب إلى الشمال (القاسمية:٦٦٠ ملم، بيروت: ٧٨٠ ملم، طرابلس: ٨٨٧ ملم)[٣] يمكننا تفسير الشروط المثالية لنمو الصعتر البري المرغوب من قبل المستهلكين. كما أن هذا يفسر قلة انتشاره في المناطق اللبنانية

---

(١) علي الدجوي، موسوعة النباتات الطبية والعطرية، ط٢، القاهرة : مكتبة مدبولي،١٩٩٦، ص٢٧.

(٢) Ministry of Environment , Economically important wild plant species from Lebanon, Op.cit., p.8.

(٣) علي زين الدين، الزراعة في لبنان، واقعها وآفاق تطورها، م.س، ص ٧٩.

الداخلية في البقاع، أوالجبلية العالية المتطرفة المناخ. أما من ناحية التربة، فهو ينمو في جميع الترتبات تقريباً ويتحمل الجفاف وحموضة تربة تتراوح من ph8-6[1]. ولذلك لا عجب إن نَمَتْ هذه النبتة في الترتبات الكلسية الفقيرة وفي شقوق الصخور. لكن ذلك لا يعني أن الترتبات العميقة والخصبة أقل أهميةً بالنسبة لانتشار الصعتر البري، فالأمر مرتبطٌ هنا بكمية الأمطار المناسبة لهذه النبتة. ولما كانت الرطوبة في الترتبات تتغير بحسب فصول السنة، وتبعاً للتركيب الحبيبي والكيميائي وحجم الفراغات فيها، لذلك فإن التربة العالية المسامية والعميقة منها، تفقد رطوبتها بسرعةٍ أكثر من غيرها[٢].

كما أن الأمر يرتبط بشكلٍ أو بآخر بنسبة البياض الذي تتمتع بها التربة. والبياض هو ما تعكسه الأجسام على سطح الأرض من الأشعة الشمسية مباشرةً، ونسبته مرتفعةٌ مثلاً في الجليديات ومنخفضةٌ في مناطق الغابات. وينطبق الأمر على أنواع الترتبات، حيث تقل نسبة البياض في الترتبات العميقة والقاتمة اللون، مثل التربة البنية والسوداء، وهذا يجعلها قابلةً لامتصاص الحرارة، وبالتالي لفقدان رطوبتها أكثر من التربة الكلسية البيضاء والقليلة المسامية، الأمر الذي يفسر نجاح نمو الصعتر البري في هذا النوع من الترتبات الأخيرة وفي الترتبات المشابهة.

نبتة الصعتر من البرية إلى الحقل

تنتشر زراعة الصعتر في كثيرٍ من دول العالم منذ زمنٍ بعيدٍ، كما هو الحال في فرنسا والبرتغال والولايات المتحدة وفي بعض البلدان العربية كسوريا ومصر[٣]. أما في لبنان فقد بينت الدراسة الميدانية أنه قبل العام ٢٠٠٠، لم تسجل أية محاولةٍ لاستزراع الصعتر بهدف الإنتاج التجاري، وإذا كانت هناك محاولاتٌ فرديةٌ – وهي نادرة – فانها اقتصرت على " جُبٍّ أو جبّين" للاستخدام المنزلي. ولكن بعد ذلك العام، وهو عام تحرير جنوب لبنان وعودة عددٍ من نازحي هذه المنطقة، بدأت محاولاتٌ فرديةٌ من قبل بعض المزارعين للبحث عن زراعاتٍ بديلةٍ للزراعات التقليدية السائدة في المناطق الداخلية، ولا سيّما زراعة التبغ.

وفي ظل غيابٍ شبه تامٍّ للدولة ومؤسساتها عن وضع خطةٍ تنمويةٍ للمناطق المحررة خصوصاً، وللأرياف اللبنانية عموماً، وبعد أن بينت دراسات الأمم المتحدة أن ربع الشعب اللبناني المقيم في هذه الأرياف يعتبر محروماً[٤]، بدأت بعض الجمعيات والمنظمات المحلية

---

(١) – جمهورية مصر العربية، وزارة الزراعة واستصلاح الأراضي، مركز البحوث الزراعية، الإدارة المركزية للإرشاد الزراعي، معهد بحوث البساتين، قسم بحوث النباتات الطبية والعطرية.

(٢) –الشيخ حسين كمال، علم الأتربة، بيروت: دار المنهل، ٢٠٠٣، ص ١١٦.

(٣) – علي الدجوي، موسوعة النباتات الطبية والعطرية، م.س، ص٢٤.

(٤) مجلة جمعية إنماء القدرات الريفية (ADR)، بيروت، لبنان، ٢٠١٠، ص٢.

محاولة سد الفراغ الإنمائي عن طريق تقديم المساعدات المالية والعينية والفنية، لتمكين الأشخاص المهمشين من الاندماج مجدداً في المجتمع المحلي من خلال التنمية الاقتصادية والاجتماعية المستدامة.

وكان الجنوب اللبناني من المناطق الأكثر حرماناً من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية، وذلك نتيجة الاحتلال الإسرائيلي المباشر لنحو نصف أراضيه طيلة اثنين وعشرين عاماً (١٩٧٨-٢٠٠٠)، ووقوع القسم الباقي تحت تأثير الاعتداءات اليومية ونزوح قسم كبيرٍ من سكانه. إضافةً إلى عدوان تموز المدمر الذي خلَّف مئات القتلى وأكثر من مليون ومايتي ألف قنبلةٍ عنقوديةٍ، وألحق أضراراً فادحة في البنى التحتية[١]، فحوَّل منطقة جنوب لبنان، وبالأخص القسم الواقع منها جنوب الليطاني، إلى منطقةٍ منكوبةٍ. ونتيجةً لذلك، قامت بعض المنظمات غير الحكومية، المحلية والدولية، بتقديم بعض المساعدات، بهدف تطوير المهارات الإنسانية للسكان وتقوية قدراتهم الاقتصادية.

زراعة الصعتر بين المبادرة الفردية والجمعيات الداعمة

في العام٢٠٠٠ بادر بعض المواطنين إلى استنبات عشبة الصعتر خارج بيئتها الطبيعية، وإنتاجها كمحصولٍ تجاري. في هذا الوقت بدأت الجهات الداعمة التي أشرنا إليها، تنشط في المناطق الريفية، إما مباشرةً أو من خلال بعض الجمعيات الأهلية أو البلديات أو التعاونيات الزراعية. وقد تنوعت المساعدات واختلفت باختلاف الهيئات والجمعيات الناشطة. وما يعنينا على الصعيد الزراعي هو عملها على تحفيز وتطوير القطاع الزراعي من خلال توسيع آفاق المنتجات الزراعية مع التركيز على الأصناف المحلية المهددة بالانقراض، وتعريف المزارعين على الزراعات البديلة، وتقديم الدعم التقني والتدريب لهم، وتقليص تكاليف الإنتاج لديهم، وزيادة القيمة الإنتاجية. وهكذا كانت لزراعة الصعتر حصةٌ مميزةٌ من هذا الدعم.

وحتى قبيل عدوان تموز في العام ٢٠٠٦، كان نشاط هذه الجمعيات محدوداً. لكن منظمة «الإسكوا» كانت قد أطلقت مع منظمة العمل الدولية في العام ٢٠٠٤، مشروعاً يهدف لخلق فرص عملٍ جديدةٍ وزيادة مداخيل المؤسسات الصغيرة العاملة في الصناعات الزراعية، مع التركيزعلى النساء والشباب.

ولتحقيق ذلك، أقامتا منشأتين رياديتين لإنتاج الصعتر والعسل، وأنشئ تجمعٌ لصغار المزارعين في بنت جبيل، ونال تدريباً فنياً حول الري بالتنقيط وممارسات الزراعة والتصنيع

---

(١) مقابلة مع السيد علي شعيب، مسؤول في منظمة (ماغ) Mag لنزع الألغام في جنوب لبنان بتاريخ ٢٠١٠/٨/٨.

* - تبين لنا من خلال الدراسة الميدانية، أن المزارع طانيوس فرنسيس من بلدة ضهور بكاسين- قضاء جزين- اهتم بزراعة الصعتر لتأمين مؤونته المنزلية منذ ما يزيد على عشرين عاماً.

السليمة، كما قدمت الإسكوا العون الفني في مجال التسويق، بما في ذلك تصميم وطباعة علاماتٍ لعبوات الصعتر، وإنتاج فيلم ترويجيٍّ حول كافة أنشطة المشروع، وقدمت أيضاً المساعدة الفنية بهدف استحداث معيارٍ وطنيٍّ للجودة ومؤشرٍ جغرافيٍّ للصعتر اللبناني.[١]

كما أن الهيئات الداعمة عملت على هذا النسق، فركزت على إقران زراعة الصعتر بتربية النحل، نظراً لما تؤمنه زهرة الصعتر من مادةٍ رحيقيةٍ هامةٍ للنحل الذي ينتج منها أفضل أنواع العسل. وكان المحاضرون المنتدبون من قبل هذه المنظمات والجمعيات الداعمة يعملون على إقناع المزارعين بجدوى تلازم هذين المشروعين، لأن دولاً عديدةً، مثل اليونان ونيوزيلندا وغيرهما، اعتمدت هذا الأسلوب الإنتاجي، وهي تشتهر اليوم بإنتاج عسل الصعتر ذي الجودة الممتازة.[٢]

وقد شجع نجاح هذه المشاريع على انضمام منظمة الرؤية العالمية لمجال دعم المواطنين، فساهمت في تجربة زراعة الصعتر بين أشجار الزيتون، بهدف رفع إنتاجية الحقول الزراعية وتحسين إدارتها. كما دفع ذلك بعض البلديات لطلب المساعدة الفنية من الإسكوا لتكرار مشروع الصعتر النموذجي في مجتمعاتها.إلا أن هذه التجربة لم تنجح مع البعض من المستفيدين، لأن تربية النحل تتطلب منهم (حسب ما أفادوا) متابعةً مستمرة.

الجدول الرقم (١) أهم الهيئات الدولية والمحلية المساهمة في إنماء الأرياف اللبنانية

اسم الجمعية أو الهيئة	جنسيتها
برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP)	الأمم المتحدة
اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا ESCWA	الأمم المتحدة
منظمة العمل الدولية ILO	الأمم المتحدة
الوكالة الأميركية للتنمية الدولية USAID	الولايات المتحدة
قوات الطوارئ الدولية UNIFIL	الأمم المتحدة
جمعية تنمية القدرات الريفية ADR	لبنان

(١) www. Escwa.un.org/divisions/di_editor/Download.asp?table
http://img80.imageshack.us/img80/2442/image012yy3.jpg

* يرى كثيرٌ من المزارعين أن تأخير موسم القطاف بانتظار الإزهار، كي نستفيد من إنتاج العسل، أدى بالمقابل إلى سقوط الأوراق وبالتالي خسارة حوالي نصف الموسم.

(٢) مقابلة مع السيد كامل قرياني، عضو البلدية والمسؤول عن توزيع المساعدة على المزارعين + أرشيف البلدية.

لكن الهيئات الداعمة لا تعتمد جميعها الأسلوب نفسه في تقديم المساعدات، وهي تقدم المعونة للمزارعين على شكل مساعداتٍ عينيةٍ كالمعدات والمستلزمات الزراعية، إضافةً إلى تقديم الخبرة الفنية إذا اقتضى الأمر. وتتمثل المساعدة بما يأتي: شبكة ريٍّ بالتنقيط، شتول الصعتر، خزان ماءٍ من البلاستيك، مضخة ماءٍ، وأحياناً بعض قفران النحال، أو على شكل دوراتٍ تثقيفيةٍ وإرشاديةٍ للمزارعين.

وإذا كان التساوي في تقديم الخدمات ليس شرطاً ملزماً لعمل هذه الهيئات، إلا أن ذلك كان يثير الشكوك عند المستفيدين، سواء تجاه تلك الهيئات أو اتجاه المؤسسات المحلية المولجة بتوزيع تلك الخدمات. وعموماً، فإن الهيئات الداعمة لزراعة الصعتر وغيرها من النشاطات الاقتصادية، عملت على أن يكون المستفيدون من دعمها من صغار المزارعين وذوي الدخل المحدود، وعلى وجه التحديد في المناطق المتضررة من القنابل العنقودية، حيث جاء دعم زراعة الصعتر كبديلٍ للعمل في قطف الصعتر البري. ولتنفيذ هذه الغاية، حاولت هذه الهيئات إيصال مساعداتها من خلال المؤسسات المحلية التي تختار بدورها أسماء المستحقين.

لكن قد لا تشمل المبالغ المرصودة إلا عدداً من المزارعين الذين يستحقون المساعدة، وهنا تقع المشكلة مع موزعي هذه المساعدات الذين يضطرون إلى تحجيم الحصص، ليتاح توزيعها على أكبر عددٍ ممكن، كما حصل في بلدة قاقعية الجسر، حيث غطت المساعدات مساحاتٍ بمعدل ٢٠٠- ٣٠٠ م^2 لكل مستفيدٍ بدل ٥٠٠ م^2.[١] وقد عمدت بعض الهيئات، مثل منظمة العمل الدولية، على ألا تكون عملية الدعم المقدمة من قبلها للمزارعين كاملةً، بحيث تصل إلى حدود٨٠٪ من كلفة المشروع، وأن يتحمل المستفيد المبلغ الباقي لكي يشعر بالمسؤولية[٢].

التوزع الجغرافي للمساحات المزروعة

فضلاً عن جنوب لبنان، أخذت زراعة الصعتر تنتشر في جميع المناطق اللبنانية الملائمة لنموها، وإن بدرجاتٍ متفاوتةٍ، حيث يبقى الجنوب اللبناني المنطقة الأهم في هذا المجال. والسبب في ذلك سبقت الإشارة إليه، وهو يرتبط بالدرجة الأولى بتركز نشاط الهيئات الداعمة في تلك المنطقة بعدما رفعت شعار: «**لنزرع مكان كل قنبلةٍ عنقوديةٍ شتلةَ صعترٍ**»، والعامل الآخر هو وجود البيئة المثالية لنمو الصعتر فيها.

(١) مقابلة مع السيد أحمد مروة، مدرب على التنمية الاجتماعية الاقتصادية في منظمة العمل الدولية، برنامج الجنوب، بتاريخ ٢٠١٠/٧/٢.

(٢) -مقابلة مع السيد حسين ابراهيم رئيس التعاونية الزراعية في عيترون وجوارها بتاريخ ٢٠٠٩/١/١٨.

لذلك يمكن التأكيد أن هذه الزراعة أصبحت منافسةً لبعض الزراعات التقليدية الأخرى. وللوصول إلى الواقع القريب من الحقيقة قدر الإمكان، قمنا بدراسةٍ ميدانيةٍ شملت استبيان ١٩٧ زارعاً للصعتر في سبع وأربعين بلدة وقرية موزعة في أقضية صور، بنت جبيل، صيدا،، جزين، الشوف، جبيل، البقاع الغربي والهرمل. وقد تبين أن الحيازات المزروعة تتراوح مساحتها بين بضعة أمتار وعشرة آلاف متر مربع. وبما أن الهيئات الداعمة نادراً ما تدعم المزارع بأكثر من مساحة دونمٍ واحدٍ، فإن المساحات الصغيرة جداً و تلك التي تزيد مساحتها عن دونم تمت زراعة معظمها بمبادرةٍ فرديةٍ، بعدما تبين للمواطنين أهمية هذه الزراعة الناشئة حديثاً.

إن ٥٥,٣٦٪ من زارعي الصعتر يزرع الواحد منهم مساحةً تقل عن الدونم (١٠٠٠م^2)، وهذه النتيجة قريبةٌ جداً مما سبق ذكره، وتبيَّنَ أن ٣٧٪ من هؤلاء الزارعين هم ممن يزرعون بغالبيتهم دون دعمٍ ماديٍّ من أحد. ومع ذلك، لا يمكن اعتبار المساحات التي تزيد عن ألفي مترٍ مربعٍ غيرَ مدعومةٍ كلياً، فالواقع أن جزءاً من هذه المساحات مدعومٌ من الهيئات والجمعيات، على الأقل مساحة الألف متر مربع الأولى، والمساحات الباقية تم التوسع بها من قبل المزارعين معتمدين على أنفسهم.

أما في ما يتعلق بالمساحات المزروعة بالصعتر، والتي تكفلت بعض الهيئات الدولية، مثل برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومنظمة العمل الدولية، بتأمين مستلزمات الإنتاج والدعم الفني لها، فتشير بيانات هاتين الهيئتين إلى أن كلاً منهما وزع في الأعوام السابقة مستلزمات ما يقارب الـ ٢٤٠ دونماً تقريباً، وبمعدل دونمٍ واحدٍ لكل مستفيد. وحتى العام ٢٠٠٩ ساعدتا على زراعة ٤٨٠ دونماً تقريباً، استفاد منها أكثر من ٥٠٠ مواطن. وفي ما يأتي جدولٌ بالقرى التي استفادت من دعم مشروع زراعة الصعتر من منظمة العمل الدولية. حتى نهاية العام ٢٠٠٩.

الجدول الرقم(٢): المرحلة الأولى من دعم المساحة المزروعة بالصعتر، موزعة من قبل منظمة العمل الدولية، على بلدات قضاء بنت جبيل.

البلدة	المساحة بالدونم	البلدة	المساحة بالدونم	البلدة	المساحة بالدونم	المجموع
بنت جبيل	١٠	غندورية	٨	ياطر	١٥	٣٣
عيترون	٥	قلاويه	٥	الطيري	٥	١٥
عين إبل	١٠	شقرا	٥	كفردونين	٣	١٨

البلدة	المساحة بالدونم	البلدة	المساحة بالدونم	البلدة	المساحة بالدونم	المجموع
رميش	١٠	جميجمة	٥	دبل	٥	٢٠
برعشيت	٨	صفد البطيخ	٥	عيتا الشعب	٥	١٨
فرون	١٠	تبنين	٣	—	—	١٣
المجموع	٥٣	—	٣١	—	٣٣	١١٧

وبالطريقة ذاتها توزعت المساحات في المرحلة الثانية على أقضية صور، النبطية، مرجعيون وحاصبيا.

وقد بينت أرقام المساحات الموزعة، أن نشاط الجمعيات والهيئات الداعمة لزراعة الصعتر، تركز نشاطها في أقضية جنوب لبنان الواقعة جنوب الليطاني. وعلى سبيل المثال، فإن ما وزعته منظمة العمل الدولية في المناطق اللبنانية حسب الأقضية، كان على الشكل الآتي: بنت جبيل:١٢٠ دونماً، صور:٥٨ دونماً، النبطية:٤٠ دونماً، مرجعيون:١٢ دونماً، حاصبيا:٨ دونمات.

ويلاحظ أن هناك بعض البلدات كان لها نصيبٌ من تلك المساعدات أكثر من غيرها، فمن أصل ٤٦ بلدة، هناك إحدى عشرة منها (٢٤٪) تضم ١٠٥ دونمات، أي حوالى ٤٥٪ من المساحة المزروعة. نذكر من تلك البلدات والقرى : ياطر١٥ دونماً، عين إبل:١٠ دونمات، عدشيت:١٠ دونمات، فرون:١٠ دونمات. لكن المساحات المزروعة من قبل بعض المواطنين قد تفوق في بعض البلدات المساحات المدعومة. أما أكبر المساحات المزروعة فهي في بلدة عيترون، وقد وصلت إلى ماية دونم.[١]

وإذا كان زارعو الصعتر في تلك القرى، قد تخطوا مرحلة الاكتفاء الذاتي ودخلوا في حلقة السوق، فإن زراعة الصعتر في باقي المناطق، مثل قرى شرق صيدا وجزين وإقليم الخروب، التي بدأت تأخذ طريقها حديثاً، لاتزال محدودة المساحة، قياساً على المساحات التي أوردناها في بعض قرى جنوب لبنان، إذ إنها تتراوح بين بضعة أمتار و٥٠٠ متر كحدٍ أقصى. فقد تبين أنه من أصل ٢٨ حيازةً موزعةً في قضاءي الشوف وجزين، هناك ثلاث حيازات فقط، مساحتها بين ١٠٠٠-٣٠٠٠م^2، بينما تتراوح مساحة الـ٢٥ حيازة الباقية بين ٥٠م^2 - ٥٠٠م^2. وقد تفاوتت إجابات المبحوثين عن أسباب عدم الإقدام على التوسع

(١) - إن المزارع الذي يزرع حيازةً مساحتها ٢٠٠٠م^2 في وادي جزين يستفيد من مياه نهر بسري في عملية ري حقله.

بزراعة الصعتر، وأهمها: عدم توفر الدعم لزراعته، وقلة المياه[1]، كما أن توفر الصعتر البري كفيلٌ بسدِّ حاجة قسمٍ كبيرٍ من سكان المنطقة، خصوصاً وأن إمكانية جنيه متاحةٌ، لعدم وجود قنابل عنقوديةٍ تحول دون ذلك كما هو الحال في باقي المناطق الجنوبية.

أعمار الحقول

لمعرفة تطور انتشار زراعة الصعتر، تضمنت الإستمارة معلوماتٍ تتعلق بعمر الحقل. وكانت نتائج ١٩٣ استمارةً، موزعةً حسب الجدول الآتي:

الجدول الرقم(٣): أعمار الحقول المزروعة بالصعتر حتى أواخر العام ٢٠٠٩.

العمر	٥ سنوات فما فوق	٤-٥	٣-٤	٢-٣	١-٢	المجموع
العدد	٣	٤٣	٢٨	٥١	٦٨	١٩٣
%	١,٦	١٤,٥	٢٢,٣	٢٦,٤	٣٥,٢	١٠٠

يتضح من الجدول ما يأتي:

١- هناك بعض المزارعين بدأوا بزراعة الصعتر قبل دخول الهيئات الداعمة لهذا المشروع.

٢- في الفترة بين الـ ٢٠٠٥-٢٠٠٦ قفز عددالحقول إلى ٤٣ حقلاً (عمر: ٤-٥ سنوات)، ثم عاد وتراجع في الفترة ٢٠٠٦ – ٢٠٠٧ (عمر: ٣-٤ سنوات) إلى ٢٨ حقلاً. وبالطبع، فإن السبب الرئيس هو عدوان تموز في العام ٢٠٠٦، وما أعقبه من تهجيرٍ للسكان، إضافةً إلى انتشار القنابل العنقودية في مساحاتٍ واسعةٍ من الأراضي الجنوبية.

٣- عادت زراعة الصعتر واتخذت منحى تصاعدياً بعد ذلك التاريخ، حيث ارتفعت نسبة الحيازات المزروعة من ٢٦,٤٪ إلى ٣٥,٢٪، كما زاد عدد الحقول بين عامي ٢٠٠٦ و٢٠٠٩ من ٢٨ حقلاً إلى ٦٨ حقلاً، أي تضاعف بمعدل ٢,٦ مرة خلال تلك الفترة.

الوضع الإجتماعي لزارعي الصعتر

أ- أعمار المزارعين:

رغم أن جهود الهيئات الداعمة كانت تسعى لتشجيع العناصر الشابة للعمل في القطاع

(١) -عثمان سعيد عبد العزيز، دراسة جدوى المشروعات بين النظرية والتطبيق، الإسكندرية: الدار الجامعية ، ٢٠٠٠، ص.ص١٧-١٨.

الزراعي، إلا أن نتائج البحث بينت أن الفئة العمرية دون الأربعين عاماً بلغت سبعة زارعين فقط، أي ما نسبته ٤,١٪ من عدد المبحوثين، وشكلت الفئة العمرية من ٤٠-٥٠ سنة نسبة٣٣,١٪ (٦٤ زارعاً)، أما غالبية الزارعين (٦٣,٢٪) فهم من كبار السن، وهم في غالبيتهم من المزارعين القدامى، مما يشير، ورغم التوسع الملحوظ بهذه الزراعة، إلى أن إقبال الفئات الشابة عليها لايزال محدوداً.

ب – المهنة:

توزع زارعو الصعتر حسب المهنة على الشكل الآتي:

مزارعون وعمالٌ مياومون:٣٨٪. سائقون: ١٠٪. أرامل ومعاقون:١٢٪. مدرسون: ٨٪. تجار صعتر:٦٪. أما الباقون فهم من أصحاب المهن الحرة أو موظفون مؤقتون(مياومون في بعض الوزارات، جباة كهرباء...) أو موظفون متقاعدون.

إن نسبة المزارعين الدائمين والمؤقتين البالغة ٣٨٪ هي نسبةٌ جيدةٌ على مستوى زراعة الصعتر، وكذلك على مستوى القطاع الزراعي ككل، في بلدٍ مثل لبنان يتراجع فيه هذا القطاع بسرعةٍ أمام هجمة قطاع التجارة والخدمات. أما نسبة الـ ٦٨٪ من الزارعين الممثلين لشرائح مختلفةٍ من المجتمع، فتشير إلى أن هذه الزراعة الحديثة العهد بدأت تشكل رافداً إضافياً لمداخيلهم المحدودة.

المستوى العلمي:

يتوزع زارعو الصعتر حسب المستوى العلمي على الشكل الآتي:

الجدول الرقم(٤): المستوى العلمي لمزارعي الصعتر في أواخر العام ٢٠٠٩.

المستوى العلمي	أمي	إبتدائي	متوسط	ثانوي	جامعي	المجموع
العدد	٥٥	٤٧	٦٦	٢٠	٥	١٩٣
%	٢٨,٥	٢٤,٣	٣٤,٢	١٠,٤	٢,٦	١٠٠

يبين الجدول الرقم ٤ أن ٥٢,٨٪ من الذين يزرعون الصعتر، هم إما أميون أو بلغوا المرحلة الابتدائية، وتصل نسبة منخفضي المستوى التعليمي بينهم إلى ٨٧٪ إذا أضفنا إليهم ذوي المرحلة المتوسطة، بينما تشكل الفئة ذات المستوى الثانوي والجامعي ١٣٪ من هؤلاء، وهذا الأمر يعد طبيعياً في لبنان، لأن معظم حاملي الشهادات الثانوية والجامعية يتجهون نحو الأعمال الخدماتية والوظيفية في القطاعين العام والخاص.

بعد الاطلاع على التطور الذي شهدته زراعة الصعتر، من ناحية توسعها في مجالٍ جغرافيٍّ شمل معظم محافظتي الجنوب والنبطية وبعضاً من إقليم الخروب والبقاع الغربي.....، لا بد من دراسة الجدوى الاقتصادية لهذه الزراعة الناشئة.

لماذا دراسة الجدوى؟

إن دراسة الجدوى في مفهومها البسيط تعني: «مدى صلاحية وجاذبية المشروع الاستثماري محل الدراسة للتنفيذ». وهي بالتالي عبارةٌ عن تقريرٍ تفصيليٍّ يمد المشروع بمعلوماتٍ دقيقةٍ عن طاقته الانتاجية في موقع معين، باستخدام مستوى تكنولوجيٍّ يتماشى مع نوع وكمية المدخلات من المواد الأولية المستخدمة عند مستوى تكاليف استثماريةٍ وإنتاجيةٍ محددةٍ، تولد معها رقم مبيعات يُمَكِّن تحقيق عائدٍ مرضٍ من الاستثمار[١].

وبناءً عليه، سوف نستعرض المراحل التي يتم فيها إنتاج الصعتر، بدءاً من المشتل، وصولاً إلى المراحل الأخرى المتمثلة بأعمال الزراعة والتعشيب والقطاف والتوضيب والتسويق، وسوف نجري مقارنةً بين إنتاج الصعتر وإنتاج بعض المحاصيل الأخرى في الوحدات المساحية المتشابهة، وذلك بهدف الوصول إلى النتائج التي تمكننا من استشراف مستقبل هذه الزراعة.

١-الأعمال الزراعية:

الإكثار والبذر: إكثار الصعتر يتم باعتماد إحدى طريقتين، للحصول على النباتات الجديدة وهما :

أ – **العُقَل** (أغصانٌ مع هرمون التجذير): تُجمَعُ العُقَلُ (١٠ سنتم) من النباتات المعمِّرة، وميزة هذه الطريقة أنها تؤمن تجانساً أكبر في الحقل وتكون مماثلةً تماماً للنبتة الأم، لكن إنتاجها يتطلب انتباهاً أكبر في فصل الصيف، لجهة الري المتواتر وضبط الحرارة.

ب– **البذور:** تُجمَعُ السنابل الزهرية من تموز لغاية تشرين الأول، ثم تجفف لاستخراج البذور. أما مواعيد البذار، فتكون في أواخر الشتاء (كانون الثاني –– شباط)، وبعد شهرين إلى ثلاثة، تصبح الشتول جاهزةً للزرع. ونظراً للحاجة المتزايدة لشتول الصعتر من قبل المزارعين والجمعيات الداعمة لهذه الزراعة وبعض الجامعات، بدأت مشاتل الصعتر بالانتشار، و بالتحديد في بلدات : زوطرالشرقية، جبشيت، رميش (مشتل لوزارة الزراعة)، دبل (يباع الإنتاج إلى مركز التجارب الزراعية في لبعا شرقي صيدا)، عيترون،

(١) جهاد نون، زراعة الصعتر: تحضير الأرض وتجهيز نظام الري، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ٢٠٠٩/٤/١٤، صص٤-٥.

فرون، النبطية، صيدا، دردغيا(مشتل مع حقلٍ تجريبيٍّ تابعٍ لمؤسسة جهاد البناء)، وفي الصرفند(الجمعية اللبنانية لرعاية المعوقين).

٢ - عملية الزرع في الحقل:

تبدأ في آذار أو نيسان، للزراعة المروية، وفي كانون الأول للزراعة البعلية. وتسبق هذه العملية:

- **حراثة الأرض**: ثلاث مراتٍ، إحداها حراثةٌ عميقةٌ لنحو٣٠ -٤٠ سم، وتتم في الربيع أوالخريف، وحراثتان سطحيتان لتنعيم الأرض وإزالة العوائق من الحجارة وبقايا جذور النباتات[١].

- **تعقيم التربة**: بمادة «التيتان» للحد من نمو الأعشاب (النجيليات بشكلٍ خاص).

- **تسميد التربة**: يحتاج الصعتر إلى الأسمدة العضوية وقليلٍ من الأسمدة الكيماوية بحيث يوضع السماد العضوي والسوبر فوسفات قبل عملية الزراعة، ويوضع السماد المركب أو الأمونيا أثناء عملية القطف. ويحتاج الدونم عادة إلى ٦٠ كلغ سوبر فوسفات آحادي، أو٢٢ كلغ سوبرفوسفات، وإلى٢٠ كلغ سلفات البوتاس أو١٧ كلغ كلورو بوتاس.

- **زراعة الشتول وكثافة الزرع**: لا تتشابه طرق الزراعة، لجهة عدد الشتول المزروعة في الدونم، وبالتالي من حيث المسافات الواجب تركها بين الشتول، لكن المزارعين، الذين يعملون بإشراف مرشدين أو مهندسين زراعيين منتدبين من قبل الجمعيات الداعمة، يلتزمون إلى حدٍّ ما بزراعة العدد الذي يقرره فنِّيو هذه الشركات، والمحدد بـ ٤٠٠٠ شتلة في الدونم.

وبما أن الزراعة تعتمد على الري بالتنقيط، على الأقل في السنة الأولى، لذلك يتم تقطيع الأرض إلى أثلام وترك مسافة بين٦٠- ٧٠ سم بين الثلم والآخر، أي بين كل خطٍ من خطوط الري والخطً المحاذي، والبعض يترك ممراتٍ بعرض ٧٥-١٢٥ سم بين كل ٥-٨ أثلام، لتسهيل مراقبة النبات وممارسة العمليات الزراعية الضرورية. وتزرع الشتول في الثلم على أن تتراوح المسافة بين الشتلة والأخرى في حدود ٣٠-٤٠سم. ولكن عدد الشتول في الدونم قد يزاد أو يخفض تبعاً للهدف من الإنتاج. ففي حالة الإنتاج الخضري تزاد الكثافة، وفي حالة الإنتاج الزهري يتم خفضها، وبالتالي يقل عدد الشتول.[٢] والواقع أن معدل الكثافة

(١) - م.ن، ص٦.
(٢) -م.ن، ص١٥.

في وحدة المساحة يرتبط بعوامل أخرى منها: مدى خصوبة التربة، الزراعة مرويةً أم بعليةً، والاهتمام بالتسميد. لذلك ليس هناك قاعدةٌ ثابتةٌ عند المزارعين باعتماد عددٍ ثابتٍ من الشتول في كل دونم. ويرى الخبير بزراعة الصعتر الدكتور جهاد نون أن أعداد الشتول الممكن زراعتها في دونمٍ مرويٍّ هي ٦٨٩٠ شتلة [١].

وفي دراسة ميدانية لأحد حقول الصعتر في عيترون، تبين أن المزارع يضع ٤٠٠٠ شتلة في الدونم، علماً بأن التربة المزروعة هي حمراء، جيدة الخصوبة وعميقة. ومع ذلك يعتبر المزارع أن الكثافة مقبولةٌ، نظراً لأن الزراعة بعليةٌ. وباعتقاده أن الكثافة هذه كفيلةٌ بإقفال الفراغات بين النبتات، وبالتالي التقليل من كمية الأعشاب.

وفي ظروفٍ زراعيةٍ مشابهةٍ تماماً لزراعة الصعتر في بلدة عيترون من حيث نوعية التربة، يعمد المزارعون في بلدتي زوطر الشرقية والغربية إلى وضع ٥ شتلات في المتر المربع أي ما يساوي ٥٠٠٠ شتلة في الدونم. وإذا اتبعنا طريقة الزراعة بجعل المسافة بين الشتلة والأخرى ٤٠سم بدل ٣٠سم، وإذا افترضنا أن قطعة أرضٍ مساحتها ١٠٠٠م^2 وأبعادها٥٠م ×٢٠م، فيكون لدينا على الخط الطولي:

٥٠ متراً أو٥٠٠٠ سم/٤٠=١٢٥ شتلة. أما عدد الخطوط العرضية فسيكون على الشكل الآتي:٢٠ متراً، أو٢٠٠٠ سم/٤٠ =٥٠ خطاً. فيكون عدد الشتول في هذه الحالة هو: ١٢٥×٥٠= ٦٢٥٠ شتلة في الدونم. وهو عددٌ أقل مما يقترحه الدكتور نون في دراسته (٦٨٩٠ شتلة للدونم)، وأكبر مما يقترحه المرشدون الزراعيون في المنظمات الداعمة لزراعة الصعتر(٤٠٠٠ – ٥٠٠٠ شتلة للدونم). ويلاحظ أن زيادة الكثافة في الحقل تكون على حساب الممرات المفترض وجودها لتسهيل العمليات الزراعية.

والواضح أن كثافة الزراعة في الحقل ليست منتظمةً عند كثيرٍ من المزارعين، وبالأخص عند أولئك الذين لا يأخذون بالإرشادات المتعلقة بهذه الزراعة الناشئة، مما أوقعهم في الكثير من المشاكل على صعيد الإنتاجية، وموت الكثير من النبتات أو سيطرة الأعشاب، وهذا مادفع بعضهم للتفكير بالتخلي عنها.

- **الري:**

أ- إن اعتماد الري يسمح بأكثرمن موسمٍ في السنة. أما الزراعة البعلية فتعطي موسماً واحداً.

---

(١) يرى المهندس الزراعي نبيل عساف (مهندس في وزارة البيئة) أن أفضل أنواع الصعتر إنتاجيةً هو نوع الأوريغانو Origano.

ب- الأفضل هو الري الموضعي بالتنقيط، أما البخاخات فقد تؤدي إلى زيادة الأمراض وغسل الشعيرات و الأزهار من المواد الفعالة.

ج- كميات المياه تتفاوت بحسب الفصول ومراحل نمو النبات، وتصل الى٥-٧ أمتار مكعبة للدونم في اليوم كحدٍّ أقصى في الصيف.

د - يجب اعتماد الري بشكلٍ يوميٍّ مباشرةً بعد الزرع، ولكن بكمياتٍ قليلةٍ (أقل من لترٍ واحدٍ لكل نبتة)، بعد إطلاق النمو، ثم يخفف التواتر وتزداد الكميات (مرتين في الأسبوع).

هـ - يحظر الري في وسط النهار، ويفضل من الصباح الباكر حتى التاسعة قبل الظهر، وبعد الظهرابتداءً من الساعة الخامسة.

و- يعتبر الصعتر من النباتات العطرية التي تتحسس من كثرة الماء، وقد تصاب ببعض الديدان التي تأكل الورق.

- **التعشيب**: يرى زارعو الصعتر أن من أهم المشكلات التي تواجههم هي مشكلة العشب الذي ينمو في حقول الصعتر. حيث تبين أن تراجع زراعة الصعتر في بعض القرى التي كانت سباقةً في هذا المجال، مثل قرية دبل، سببه مشكلة العشب، وأن هذه المشكلة يصعب حلها بسهولة، فبذورالعشب بجميع أنواعه مدفونةٌ في التربة وتنموعلى مدار السنة، كما أن بعضها كالنجيليات لا يمكن القضاء عليها بسهولة. وباعتقادنا، إن المسألة مرتبطةٌ بذهنية المزارعين، لأن عملية التعشيب لا تحتاج لجهدٍ شاقٍّ مقارنةً مع بعض أنواع الزراعات الأخرى.

٣- القطاف:

جني الصعتر: من المفترض أن يُجنى الصعتر عندما يزهر (الزهر أغنى بالزيوت الطيارة من الورق). وفي الزراعات المروية يمكن أن نحصل على عددٍ من القصات أو القطفات (٢-٣) في الموسم الواحد. وتتم عملية الجني بواسطة المقصات، ويمكن تجربة المنجل و إدخال المكننة فيما بعد. وبالفعل جرب بعض المزارعين في بلدة دبل الجنوبية حصاد محصولهم بواسطة حصادة القمح. أما في عملية القطاف اليدوي، فيفضل أن يكون قطاف النبتة على مستوى واحدٍ، بحيث يُترك منها حوالي خمس سنتيمترات. ويعمد بعض المزارعين إلى حرق النبتات بعد قطفها، بحجة أن ذلك يساعد على زيادة نموها في الموسم القادم. ونشير إلى أن طريقة قطاف الصعتر في الحقل المزروع تختلف عنها في البرية، حيث تتم غالباً بطريقةٍ جائرةٍ قبل أن تبلغ النبتة مرحلة الإزهار، وفي أحيان كثيرةٍ يتم اقتلاعها من جذورها.

إنتاجية الصعتر

من المؤكد في موضوع الإنتاجية اختلافها من مكانٍ لآخر وفي وحدة المساحة نفسها. ويعود ذلك لاعتباراتٍ عدة، أهمها: نوعية التربة ونمط الزراعة (مرويةً أو بعليةً) ومدى العناية بالحقل لجهة الري والتسميد ومكافحة الأمراض وطريقة القطف، وحتى نوعية النبتة المزروعة، الخ[1].... وبالتأكيد يختلف إنتاج الدونم المزروع حديثاً (عمر أقل من سنة) في القطفة الأولى عن الثانية أو الثالثة (يفضل في السنة الأولى الاقتصار على قطفتين فقط). كما تضاربت تقديرات المزارعين للكمية المنتجة في الدونم، من ناحية احتسابها إذا كانت خضراء أو يابسة. أما الكمية الأفضل فهي الكمية التي يتم جنيها بعد أن تصل النبتة إلى مرحلة الإنتاج الجيد في عمر ثلاث سنوات ومافوق. أما لماذا يكون إنتاج القطفة الأولى متدنياً ؟ فلأن النبتة تكون غير مكتملة النمو وتضم بضعة غصيناتٍ (طرود). ولكن بعد القصتين الثانية والثالثة قد يصل عدد الغصينات إلى مائةٍ تقريباً، مما يعني أن عملية (الجمِّ) هذه تساعد على زيادة عدد الفروخ أو الطرود. وباعتقادنا أن التقليل من كثافة الشتول في الحقل إلى ٤٠٠٠ – ٥٠٠٠ شتلة بدل ٧٠٠٠ شتلة لن يجعل الفارق الإنتاجي كبيراً، لأن قلة الكثافة هذه ستتيح للنبتات نمواً أقوى من النبتات المكتظة في المساحة ذاتها، وهذا الأمر سيعوض الفارق الناتج عن تكثيف أعداد الشتول المزروعة في الحقول. انظر الجدول الرقم ٥.

الجدول الرقم(٥): مثال عن إنتاج الدونم في بعض الحقول في بلدتي فرون وزوطر الشرقية، المعدل التقريبي لمردود الدونم بالكلغ الجاف خلال مراحل الإنتاج.

السنة	القطفة الأولى*	القطفة الثانية	القطفة الثالثة	المجموع
الأولى	١٠	٧٠	–	٨٠
الثانية	١٠٠	٨٠	٨٠	٢٦٠
الثالثة ومابعد	٤٠٠	٢٠٠	٢٠٠	٨٠٠

* القطفة الأولى تتم في أوخر شهر أيار والثانية بين أواخر تموز ومنتصف آب والثالثة في تشرين الأول.

ملاحظة: هذا المردود المبين في الجدول الرقم(٥) يعود للحقول المروية والمستوفية الشروط، لناحية العناية بالتسميد والتعشيب الخ..

(١) محمد دياب، دراسة الجدوى الاقتصادية والاجتماعية للمشاريع، ط٢، بيروت : دار المنهل اللبناني، ٢٠٠٩، ص٨١.

فقد بينت الدراسة أن إحدى المزارعات في بلدة دبل الحدودية جنت من زراعة دونم واحدٍ ٧٥٠ كلغ، في حين أن بعض المزارعين في زوطر لم يصل إنتاجهم إلى هذا الحد، حيثُ كان إنتاجهم من الدونم الواحد في القطفات الثلاث على التوالي: ٢٤٠ كلغ – ١٦٠ كلغ –١٢٠ كلغ، أي ما مجموعه ٥٢٠ كلغ في السنة. أما الزراعة البعلية فتعطي موسماً واحداً، يقدر بين ١٧٥–٢٠٠ كلغ للدونم. وهذا ما لاحظناه عند العديد من المزارعين. ففي دبل مثلاً، بلغت الكمية المنتجة في العام ٢٠٠٩ عند أحد المزارعين ٥٥٠ كلغ من مساحة ثلاثة دونمات، أي بمعدل: ٥٥٠/٣= ١٨٣,٣كلغ للدونم، وبلغت حوالي ٢٠٠ كلغ عند مزارعٍ آخر في الخرايب..

تكاليف الإنتاج:

إن تكاليف أيٍّ مشروعٍ تتضمن عنصرين أساسيين هما: التكاليف الاستثمارية أو التأسيسية للمشروع، والتكاليف التشغيلية[١]. ولما كنا هنا لسنا بصدد تأسيس مشروعٍ صناعيٍّ أو تجاريٍّ يحتاج لمصاريف دراسيةٍ وتراخيص واستشاراتٍ قانونيةٍ الخ...، لذلك ستكون التكاليف التشغيلية هي الأساس في دراستنا لمشروع زراعة صعترٍ في مساحة دونمٍ واحدٍ (١٠٠٠م^2).

وتنقسم التكاليف التشغيلية إلى نوعين: أ– الثابتة. ب – المتغيرة.

أ- **التكاليف الثابتة**: المقصود بها حجمها بتغير حجم الإنتاج. كالإيجارات والمباني والتجهيزات، الخ....

وفي زراعة صعترٍ في مساحة دونمٍ، تشمل هذه التكاليف ما يأتي: ١- ثمن شبكة الري: خراطيم بلاستيكية (نرابيش) معٍ مستلزماتها (أكسسوار) لدونمِ مزروعٍ بـ٥٠٠٠ شتلة، ما يوازي ٦٠٠ دولار، أي:٩٠٠,٠٠٠ ليرة لبنانية. ٢- ثمن المضًخة: ٢٢٥,٠٠٠ ليرة لبنانية. ٣ – ثمن خزان بلاستيك (٢٠٠٠ليتر) : ٢٢٥,٠٠٠ ليرة لبنانية.٤- ثمن الشتول:٥٠٠٠×١٠٠=٥٠٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

بالإضافة إلى بعض التكاليف الزراعية:

- حراثة الأرض ثلاث مراتٍ، بمبلغٍ يقدر بـ ٩٠,٠٠٠ ألف ليرة لبنانية.
- أجرة زراعة الشتول = ٥٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

---

(١) جهاد نون، زراعة الصعتر: تحضير الأرض وتجهيز نظام الري، م.س، ص١٢.

* إن أرقام التكاليف الثابتة تتباين أيضاً. إذ إن بعض المزارعين والمهندسين الزراعيين يرون أن معدل عمر شبكة الري لا يتجاوز الخمس سنوات، كما أن الشتول يجب أن لا تستمر أكثر من ٦–٧ سنوات.

** ملاحظة: تقدر سعة الصهريج المتوسط الحجم بـ ٤م^3 من الماء.

– تعقيم التربة للتقليل من نمو الأعشاب، خصوصاً النجيليات، والقضاء على بعض الحشرات:٥٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

– التسميد الطبيعي والكيماوي (يختلف بحسب خصوبة التربة)، ويقدر بحوالى: ٢٠٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

مجموع التكاليف الثابتة = ٩٠٠,٠٠٠ + ٢٢٥,٠٠٠ + ٢٢٥٠٠٠ + ٥٠٠,٠٠٠ +٩٠٠٠٠+ ٥٠٠٠٠+ ٥٠٠٠٠ +٢٠٠٠٠٠ =٢٢٤٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

وإذا احتسبنا أن التجهيزات الواردة أعلاه تُستهلك في فترةٍ تتراوح من٧-٩ سنوات. وكذلك الشتول باعتبارها، إلى حدٍّ ما، نباتاتٍ معمرةً. ٢٢٤٠٠٠٠/٨ (متوسط فترة استهلاكٍ زمنية)= ٢٨٠٠٠٠ ليرة لبنانية في السنة. ولما كانت شبكة الري تُستهلك خلال أربع سنواتٍ تقريباً، أي أننا نصبح بحاجةٍ إلى شبكتي ريٍّ خلال فترة عمر الحقل بدل الشبكة الواحدة. فهذا يعني إضافة ٩٠٠,٠٠٠ ليرة لبنانية إلى جملة التكاليف الثابتة، فيصبح محموع هذه التكاليف: ٢,٢٤٠,٠٠٠ + ٩٠٠,٠٠٠ = ٣,١٤٠,٠٠٠ ليرة لبنانية. أما متوسط الاستهلاك السنوي فيكون: ٣١٤٠٠٠٠/ (٧- ٩) (متوسط ٨ سنوات) = ٣٩٢٥٠٠ ليرة لبنانية.×

ب- **التكاليف المتغيرة**: هي التي يتغير حجمها تبعاً لتغيرحجم الإنتاج، مثل أجور العمال، ثمن مياه الري،الأسمدة...أما قيمة هذه التكاليف فهي على الشكل الآتي:

-إيجار الأرض:١٥٠,٠٠٠ليرة لبنانية.

– الري يمتد لفترة ٢٠٠ يوم تقريباً، بين نيسان- تشرين الأول، وبمعدلٍ يصل إلى ٣٠٠ مترٍ مكعبٍ في الموسم[1]. أي ما يعادل (٣٠٠/٤ = ٧٥ صهريجاً). يتراوح سعر الصهريج بين ٢٠-٣٠ ألف ليرة، (معدّلٌ وسطيٌّ ٢٥٠٠٠ ل.ل.) وبذلك تبلغ تكاليف الري:٢٥٠٠٠×٧٥=١٨٧٥,٠٠٠ ليرة لبنانية.

– أجور تعشيب الدونم المروي، بمعدل ٥ عمالٍ بأجر٣٠,٠٠٠ ليرة لبنانية للعامل الواحد. المجموع: ٣٠,٠٠٠×٥= ١٥٠,٠٠٠ليرة لبنانية.

– أجرة قطاف: يلزم ٤ عمالٍ لقطاف دونمٍ في القطفة الواحدة. في ٣ قطفاتٍ يلزم :٤×٣= ١٢ عاملاً.

تكلفة القطاف= ٣٠,٠٠٠×١٢= ٣٦٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

– تسميد: ١٠٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

– أجرة فرط الصعتر (فصل الورق والزهر). ٣٠,٠٠٠ ×٦عمال=١٨٠,٠٠٠ليرة لبنانية.

(١) بتاريخ ٢٠ /١٢/٢٠١٠. مقابلة مع السيد غازي عليق. خبيرٌ في إدارة حصر التبغ والتنباك.

مجموع التكاليف التشغيلية: ١٥٠,٠٠٠ + ١٨٧٥,٠٠٠ +١٥٠,٠٠٠+ ٣٦٠,٠٠٠ + ١٠٠,٠٠٠+١٨٠,٠٠٠ = ٢٨١٥,٠٠٠ ليرة لبنانية.

التكاليف الإجمالية: ٣٩٢٥٠٠+ ٢٨١٥٠٠٠= ٣٢٠٧٥٠٠ ليرة لبنانية.

التسويق:

يختلف سعر كيلوغرام الصعتر باختلاف نظافته من ناحية، وإذا كان يباع بقشه أم لا، أو يباع بالجملة أو بالمفرق من ناحيةٍ ثانيةٍ، كما أن زهر الصعتر أعلى سعراً من الأوراق. وفي ما يأتي نموذجٌ للأسعار السائدة في العام ٢٠١٠.

الجدول الرقم(٦) المردود المالي لدونمٍ مزروعٍ

بـ ٥٠٠٠ شتلةٍ في الفترة ٢٠٠٩-٢٠١٠(بالليرة اللبنانية).

نوع الصعتر	السعر الوسطي للكلغ بالمفرق	إنتاج الدونم بالكلغ	المبلغ الإجمالي	السعر الوسطي للكلغ بالجملة ل.ل	إنتاج الدونم بالكلغ	المبلغ الإجمالي
صعتر مع القش	٩,٠٠٠	٩٨٠	٨,٨٢٠,٠٠٠	٦٠٠٠	٩٨٠	٥,٨٨٠,٠٠٠ ليرة
ورق + زهر	١٧٠٠٠	٥٨٠	٩,٨٦٠,٠٠٠	١٣٠٠٠	٥٨٠	٧,٥٤٠,٠٠٠ ليرة

بناءً على الأسعار الواردة في الجدول أعلاه، يمكن تحديد الدخل الخام للمزارع من إنتاج الدونم الواحد. وبالطبع يجب الأخذ بعين الاعتبار إذا كانت الزراعة مرويةً أو بعليةً. ولما كنا قد احتسبنا التكاليف لمساحة دونمٍ مرويٍّ مزروعٍ بـ٥٠٠٠ شتلة، وقدرنا إنتاجه بـ:٩٨٠ كلغ صعتر مع القش و٥٨٠ كلغ (أوراقاً وزهر فقط). لذلك سوف نجري مقارنةً بين المردود الصافي للمزارع سواء باع انتاجه بالمفرق أو بالجملة، أو باعه مع القش أم بدونه.

- **أولاً**: الربح الصافي للمزارع في حال باع الإنتاج مع القش.

١- المبيع بالجملة: ٦٠٠٠×٩٨٠ =٥,٨٨٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

في هذه الحالة، ولأن الإنتاج بيع مع القش، لذلك سوف يتم حسم مبلغ الـ ١٨٠,٠٠٠ ليرة أجرة فصل القش عن الصعتر، فتصبح التكاليف الإنتاجية: ٣,٢٠٧,٥٠٠ – ١٨٠,٠٠٠= ٣,٠٢٧,٥٠٠ ليرة لبنانية، وبذلك يكون ربح المزارع هو: ٥,٨٨٠,٠٠٠ – ٣,٠٢٧,٥٠٠ = ٢,٨٥٢,٥٠٠ ليرة لبنانية.

٢- المبيع بالمفرق: ٩٠٠٠× ٩٨٠ = ٨,٨٢٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

الربح يساوي: ٨,٨٢٠,٠٠٠-٣,٢٧,٥٠٠ = ٥,٧٩٢,٥٠٠ ليرة لبنانية.

ثانياً: الربح الصافي للمزارع في حال باع الإنتاج بدون القش (زهر وورق).

١- المبيع بالجملة: ١٣٠٠٠× ٥٨٠ = ٧,٥٤٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

- الربح: ٧,٥٤٠,٠٠٠ - ٣,٢٠٧,٥٠٠ = ٤,٣٢٢,٥٠٠ ليرة لبنانية.

٢- المبيع بالمفرق: ١٧٠٠٠ × ٥٨٠ = ٩,٨٦٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

الربح: ٩,٨٦٠,٠٠٠- ٣,٢٠٧,٥٠٠ = ٦,٦٥٢,٥٠٠ ليرة لبنانية.

يتضح من الحالات الأربع التي تم فيها تسويق الإنتاج، أن الحالة الأخيرة أي التي يتم فيها بيع الإنتاج بدون قشٍّ وبالمفرق هي التي تحقق للمزارع الربح الأعلى، وفي هذه الحالة قد يستطيع صغار المزارعين تصريف إنتاجهم، أما الذين يتوفر لديهم محصولٌ أكبر فقد يجدون صعوبةً بتصريف إنتاجهم بهذه الطريقة وتحقيق الربح المشار اليه.

الجدول الرقم(٧): مردود الدونم من الصعتر بالكلغ

	الوزن الكلي الأخضر				الوزن الكلي الجاف			
عدد الشتول بالدونم	وزن الشتلة الخضراء (ورق وأغصان وزهر)	مردود الدونم/ كلغ	وزن الشتلة بدون أغصان	مردود الدونم/ كلغ	وزن الشتلة الكلي الجاف	مردود الدونم/ كلغ	وزن الورق والزهر	مردود الدونم/كلغ ورق وزهر
٤٠٠٠*	٠,٤٥كلغ	١٨٠٠	٠,١٦١	٦٤٤	٠,١٩٦	٧٨٤	٠,١١٦	٤٦٤
٥٠٠٠**	=	٢٢٥٠	=	٨٠٥	=	٩٨٠	=	٥٨٠
٦٢٥٠»	=	٢٨١٢,٥	=	١٠٠٦,٢٥	=	١٢٢٥	=	٧٢٥
٦٨٩٠***	=	٣١٠٠	=	١١٠٩	=	١٣٥٠	=	٧٩٩,٢٤

* الأعداد المعتمدة من بعض الجمعيات الداعمة

** الأعداد التي يزرعها أغلب المزارعين بدون ري

»الأعداد المقترحة من قبل الباحث

*** الأعداد المقترحة من الدكتور جهاد نون

أما إذا احتسبنا الكمية المنتجة على أساس ٦٢٥٠ شتلة في الدونم كحلٍّ وسطيٍّ بين (٥٠٠٠ شتلة و ٦٨٩٠ شتلة)، وحيث إن إنتاج الدونم في هذه الحالة كان على التوالي: ١٢٢٥

كلغ جافاً مع القش، و٧٢٥كلغ بدونه، كما هو مبينٌ في الجدول السابق، فيكون المردود المالي الخام للدونم هو:

١- المبيع بالجملة: أ--< الصعتر مع القش: ٦٠٠٠ X١٢٢٥= ٧,٣٥٠,٠٠٠ ل.ل.

ب--< الصعتر بدون قش: ١٣٠٠٠X ٧٢٥ = ٩,٤٢٥,٠٠٠ ل.ل.

أما المردود المالي الصافي، فيكون

في الحالة أ: ٧,٣٥٠,٠٠٠- ٣,٠٢٧,٥٠٠ (كلفة الإنتاج) = ٤,٣٢٢,٥٠٠ ل.ل.

وفي الحالة ب: ٩,٢٤٥,٠٠٠ – ٣,٢٠٧,٥٠٠= ٦,٠٣٧,٥٠٠ ل.ل.

أما إذا كان المبيع بالمفرق متاحاً أمام المزارع، فإن ربحه سيكون بالتأكيد أفضل من المبيع بالجملة.

٢- المبيع بالمفرق: أ--< الصعتر مع القش: ٩٠٠٠X١٢٢٥= ١١,٠٢٥,٠٠٠ ل.ل.

ب--< الصعتر بدون قش: ١٧٠٠٠ X٧٢٥= ١٢٣٢٥٠٠٠ ل. ل.

الربح الصافي بالدونم في الحالة (أ)= ثمن بيع المحصول- تكاليف الإنتاج باستثناء أجرة فرط الأوراق، لأن المحصول بيع مع القش: ١١,٠٢٥,٠٠٠- ٣,٠٢٧,٥٠٠= ٨,٩٩٧,٥٠٠ ليرة لبنانية.

في الحالة (ب):بيع بدون قش = ١٢,٣٢٥,٠٠٠ - ٣,٢٠٧,٥٠٠ = ٩,١١٧,٥٠٠ ل.ل.

الجدول الرقم(٨): المردود المالي الصافي لدونمٍ مزروعٍ بـ ٦٢٥٠ شتلة في الفترة ٢٠٠٩-٢٠١٠، حسب طريقة التسويق.

نوع الصعتر	طريقة البيع	الربح الصافي (ليرة)	فارق الربح	٪
مع القش	بالجملة	٤,٣٢٢,٥٠٠	-----	
» » » » »	بالمفرق	٨,٩٩٧,٥٠٠	+٤,٦٧٥٠٠٠	١٠٨,١٥
بدون قش(ورق وزهر)	بالجملة	٦,٠٣٧,٥٠٠	-----	
» » » » »	بالمفرق	٩,١١٧,٥٠٠	+٣,٠٨٠,٠٠٠	٣٣,٧٨

نستنتج من الجدول السابق :

إن المزارع إذا باع إنتاجه بالمفرق، سواءً إذا بيع هذا الإنتاج بالقش أو بدونه، فإنه يحقق ربحاً إضافياً يتراوح بين٣٣,٧٨-١٠٨,١٥٪، ويفضل في هذه الحالة أن يبيع إنتاجه مع

القش وبالمفرق، حيث يكون الربح ليزيد عن الضعف، ولكن العبرة تبقى في إمكانية تصريف هذا الإنتاج بالطريقة الأخيرة.

وللتأكيد على الجدوى الاقتصادية العالية لزراعة الصعتر، لابد من مقارنتها ببعض الزراعات السائدة في مناطق انتشارها الرئيسة (جنوب لبنان). وقد اخترنا لذلك زراعة التبغ، لأنها تعتبر الزراعة المهيمنة في مختلف المناطق الجنوبية. هذه الزراعة، رغم أنها زراعةٌ بعليةٌ بامتياز، في منطقةٍ تفتقر بشكلٍ عامٍّ إلى المياه، إلا أنها مدعومةٌ من قبل الدولة، ومع ذلك فإن الفارق الربحي الكبير الذي تحققه زراعة الصعتر مقارنةً معها، سوف تجعل من هذه الزراعة الحديثة المنافس الرئيس لها ولغيرها من الزراعات الأخرى، في حال توفرت الشروط الملائمة لتطويرها، وفي مقدمتها توفر مياه الري وعملية التسويق.

كلفة الإنتاج لدونمٍ مزروعٍ بالتبغ:(١)

- زراعة المشتل: تكاليف زراعة المشتل التقريبية هي:٣٠,٠٠٠×٧=٢١٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

- حراثة ٥ مرات للدونم، أجرة المرة الواحدة:٢٠,٠٠٠ليرة لبنانية :٢٠,٠٠٠×٥= ١٠٠,٠٠٠ليرة لبنانية.

- التسميد، عضويٌّ وكيماويٌّ = ٢٥٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

- كلفة زراعة الدونم: يدٌ عاملةٌ + ثمن ماءٍ للزراعة+ ثمن طعامٍ (للورشة) =٢٠٠,٠٠٠ليرة لبنانية.

- ثمن مبيداتٍ للأعشاب: ١٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

- أجرة القطاف: ٢٥٠٠٠×٥×٣=٣٧٥,٠٠٠ ليرة لبنانية.

- أجرة (التصفيت): (التصفيت) عملية تقوم بها النساء عادةً، وتقتضي منهن تجميع أوراق التبغ الجافة، وفرزها حسب نوعيتها. أجرة تصفيت الدونم: =٦٤,٠٠٠ ليرة لبنانية.

-التضنيك (التدنيك) : وهي عملية توضيب كل نوع من الأوراق في طردٍ من الخيش(دنك) = ٣٢٠,٠٠٠ ليرة لبنانية.

- أجرة نقلٍ إلى مركز التسليم :٢٥,٠٠٠ ليرة لبنانية.

مجموع التكاليف: مشتل:٢١٠,٠٠٠+ حراثة:١٠٠,٠٠٠+ تسميد:٢٥٠,٠٠٠+ زراعة:٢٠٠,٠٠٠+

(١) جهاد نون، زراعة الصعتر: تحضير الأرض وتجهيز نظام الري، م. س.، ص١٧.

مبيدات:١٠,٠٠٠+ قطاف: ٣٧٥,٠٠٠ + تصفيت:٦٤٠٠٠+ تدنيك:٣٢٠,٠٠٠+ أجرة نقل:٢٥,٠٠٠=١,٥٥٤,٠٠٠ ليرة لبنانية.

أما سعر مبيع الكيلوغرام الوسطي هو:١١٠٠٠ ليرة لبنانية. وبناءً على ذلك يكون المردود المالي للدونم: ١١٠٠٠×١٦٠=٢٢٦٠,٠٠٠ليرة لبنانية.

أما المردود الصافي فيصبح:٢,٢٦٠,٠٠٠ -١,٥٥٤,٠٠٠=٧٠٦,٠٠٠ليرة لبنانية.

وإذا قارنا هذا المردود مع ما يحققه إنتاج دونم مزروع بالصعتر، يبلغ مردوده الصافي إذا بيع بسعر الجملة مع القش٤,٣٢٢,٥٠٠ ليرة لبنانية، نجد أن زراعة الصعتر تحقق ربحاً يساوي: ٤,٨٥٧,٥٠٠/٧٠٦,٠٠٠=٦,٩ أضعاف. وفي حال بيع الإنتاج بالجملة وبدون قش، الربح يساوي : ٦,٠٣٧,٥٠٠/٧٠٦,٠٠٠ =٨,٥٥ أضعاف تقريباً. وإذا بيع بالمفرق بدون قش، فيصل ربحه إلى:٩,١١٧,٥٠٠/٧٠٦٠٠٠ =١٢,٩١ ضعفاً.

أما إذا كانت زراعة الصعتر بعلية، فإن متوسط مردود الدونم يصل إلى ٢٠٠ كلغ، قيمتها تتراوح بين: ١٧٠٠٠×٢٠٠=٣,٤٠٠,٠٠٠ ليرة و٢٠,٠٠٠×٢٠٠= ٤٠٠٠,٠٠٠ ليرة. بينما يصل مردود دونم التبغ إلى ٢,٢٦٠,٠٠٠ ليرة لبنانية، يعني أن زراعة الصعتر تسجل زيادةً في مدخول الدونم يتراوح بين ١,١٤٠,٠٠٠ و ١,٧٤٠,٠٠٠ليرة لبنانية عن دونم التبغ، هذا دون الأخذ بالاعتبار زيادة التكاليف الإنتاجية لدونم التبغ مما يقلل من قيمته الدخلية مقارنة مع الصعتر.

ونعتقد أن الاعتبارات الرقمية هذه تفقد جزءاً من أهميتها، وبالأخص في ما يتعلق باحتساب التكاليف، مما يغير من النتائج المبينة على الصعيد الدخلي لكلا المحصولين. والاعتبار الأول أن زراعة التبغ هي زراعةٌ أُسَرِيَّةٌ بشكلٍ عام، وبالتحديد في المساحات التي تقل عن خمسة دونمات، هي زراعةٌ يشارك فيها كل أفراد العائلة تقريباً. ومن هذا المنطلق هي لا تحتاج إلى يدٍ عاملةٍ مأجورةٍ إلا في بعض فترات الذروة، في مرحلة الزراعة أو في بعض فترات القطاف. أما في زراعة الصعتر، فيمكن للمزارع أن يقلل من التكاليف الإنتاجية، كأن يقوم هو بزراعة الأرض أو التعشيب وغيرها من العمليات الأخرى.

المفاضلة بين زراعة الصعتر وزراعة التبغ:

- يزرع الصعتر لمرةٍ واحدةٍ ويستمر في الأرض لمدةٍ من سبع إلى تسع سنوات، بينما يزرع التبغ سنوياً.

- زراعة الصعتر قد تكون بعليةً، ولكنها مرويةٌ إجمالاً.أماالتبغ فهو من المحاصيل البعلية.

– لا يحتاج الصعتر إلى مدخلاتٍ زراعيةٍ كبيرةٍ (أسمدة، مبيدات)، في حين أن التبغ يعتبر من النباتات المجهدة للتربة، ويحتاج إلى كمياتٍ أكبر من الأسمدة العضوية والكيماوية وإلى رش المزيد من المبيدات.

– في زراعة الصعتر تحرث الأرض لمرةٍ واحدةٍ، بينما تحتاج زراعة التبغ خمس مراتٍ سنوياً.

– أيام العمل في زراعة الصعتر لا تتعدى الخمسة عشر يوماً، بينما يستمر العمل في زراعة التبغ بشكلٍ متقطعٍ على مدار السنة، ولمدةٍ تصل إلى ستين يوماً.

– يسوق المزارع إنتاجه من الصعتر بنفسه داخل لبنان أوخارجه، والأسعار عرضةٌ لتقلبات السوق، في حين أن مزارع التبغ ملزمٌ بتسليم إنتاجه للدولة التي تشتري المحصول ولا تسمح له بتصديره أو بيعه محلياً.

– في زراعة الصعتر هناك مشكلة التعشيب، نتيجة نمو الأعشاب على مدار السنة، خصوصاً في الحقول المروية، بينما لا توجد مثل هذه المشكلة في زراعة التبغ.

– يمكن أن يزرع الصعتر في مختلف أنواع الترباتِ وحتى الفقيرة منها، وفي الجلول والمنحدرات القليلة التربة، وفي حديقة المنزل مهما صغرت المساحة، بينما يحتاج التبغ إلى ترباتٍ عميقةٍ وثقيلةٍ وخصبةٍ، ومساحاتٍ محددةٍ تتيح للمزارع العمل فيها دون هدر للوقت.

– الصعتر محصولٌ له فوائده الغذائية والطبية، بينما يعتبر التبغ مضراً بكل المقاييس، وفي حين تنصبُّ الجهود في العالم للحد من زراعة التبغ، نظراً لأضراره الصحية، يحصل العكس بالنسبة للصعتر.

– يمكن لحقول الصعتر أن تكون مصدراً هاماً مساعداً على إنتاج العسل، وليس التبغ كذلك.

المفاضلة بين الصعتر المزروع والصعتر البري

في الصعتر البري لا تجانس في المحصول، إذ قد تضم الكمية التي يتم جنيها أعشاباً أخرى شبيهةً بالصعتر، تؤثر على جودته، مثل نبتة(أبو منتن أو المريمرة)، وهي نبتةٌ كما تسمى، طعمها مرٌّ يفسد طعم الصعتر، فضلاً عن أن الصعتر البري يحتوي على أعدادٍ كبيرةٍ من الحلزون الصغير الذي قد لا يُنَظَّفُ عن الأوراق بسهولة. أما المحصول المزروع فهو أكثر تجانساً، خصوصاً إذا كان مصدر الحقل المزروع شتولاً متشابهةً وليس العُقَل.

يستطيع المزارع أن يتحكم بفترة قطاف محصوله من حقله المزروع، ولكن لا يتسنى لجامعي الصعتر البري ذلك، بسبب تنافسهم فيما بينهم.

من الصعتر المزروع يمكن تطوير وانتخاب أنواعٍ ذات مواصفاتٍ جينيةٍ جيدةٍ على صعيد التركيبة الكيميائية والكمية، وبالتأكيد لايتوفر ذلك في الصعتر البري.[1]

بينما نجد أن الصعتر المزروع يزداد توسعاً على صعيد المساحة والإنتاج، يشهد الصعتر البري تراجعاً.

- التسويق

يتميز الصعتر عن كثيرٍ من منتجات المملكة النباتية بأن طرق استهلاكه واستخدامه متنوعة. ففي حين أن الكثير من الخضار يتم استهلاكها عادةً بشكلٍ مباشرٍ، يمكن استهلاك الصعتر بأكثر من طريقة. فالصعتر من أهم مصادر الأعشاب التابلية والنباتات الطبية في كل أنحاء العالم. فهو يستهلك أخضر في الطعام كمادةٍ تابلةٍ وفي السلطات، أو يمكن إدخاله في التصنيع لاستخلاص الزيوت الطيارة والبروتينات والمواد الكيماوية الأخرى المتعددة الاستعمالات في النواحي الطبية والتجميلية والغذائية، كما يمكن تقطيره. أما الصعتر الجاف فيمكن استهلاكه مباشرةً على سفرة الطعام، أوتصنيعه في المعجنات (المناقيش، الكرواسون، الكعك...).

كل هذه الخصائص تؤكد، بدون أدنى شك، مع جملة العوامل التي ذكرناها سابقاً، أن الصعتر سوف يشهد مزيداً من الطلب عليه في المستقبل. أما عن حالة السوق فلا توجد إحصاءاتٌ دقيقةٌ عن الكمية المستهلكة داخلياً أو المُصدَّرة للخارج. وسنحاول إعطاء صورةٍ تقريبيةٍ عن الكمية المستهلكة في لبنان.

وقد اعتمدنا متوسط حاجة الأسرة السنوية وهو١٠٠٠ غرام. حيث تبين أن متوسط الكمية التي تُمَوِّن بها الأسرة سنوياً يتراوح بين نصف الكلغ و٢ كلغ للأسرة، وهذا يرتبط بحجم الأسرة.

و حسب آخر إحصاءات وزارة الشؤون الاجتماعية، قُدِّر عدد الأسر في لبنان بـ ٨٠٠ الف اسرة[2]. فيكون معدل الاستهلاك الأسري التقريبي: ٨٠٠,٠٠٠ ×١٠٠٠ = ٨٠٠,٠٠٠,٠٠٠ غرام. أي ٨٠٠,٠٠٠ كلغ (٨٠٠ طن). وبالطبع ترتفع هذه الكمية إلى أكثر من ذلك بكثيرٍ إذا أخذنا بعين الاعتبار السكان الفلسطينيين وغيرهم من السكان غير اللبنانيين. ويجب لفت النظر إلى أن هذه التقديرات لا تشمل الكمية المستهلكة في

(١) www.centre-catholique.com/newsdetails.asp?newid=24350

(٢) من تجار الصعتر، نذكر: أكرم مسلماني(الشعيتية)، حسين عسكر(رشكنانيه) علي عبدالله (القصيبة)، علي زريق (عدشيت) محمد نعمة (زوطر)..

أفرانٍ ومحالٍّ بيع المعجنات، والتي يُقدَّرُ ما تبيعه يومياً بـ٧٥٠ ألف منقوشة. وفي هذا المجال نلفت الانتباه إلى أن هذه المناقيش تعتمد على الصعتر الذي تبيعه المطاحن، وهو صعترٌ ليس بجودة ذلك المحضّر في البيوت، ويتراوح سعر الكيلوغرام منه بين:٥- ١٠ آلاف ليرة. في حين يصل سعر الكيلوغرام المُعدِّ للاستهلاك المنزلي إلى أكثر من٢٠ ألف ليرة. أما فارق السعر بين الصعتر المنزلي والصعتر التجاري المُسوَّق للأفران فيرجع لعدة أسبابٍ، أهمها نوعية الصعتر الذي تُسوِّقه المطاحن. فالمطاحن تطحن الصعتر بقشه، عدا العيدان السميكة فيتم استبعادها. وفي حال اشترت ورقاً بدون قشٍّ، تطلب المطاحن من تجار الصعتر، أن يحتفظوا لها بما تبقى من غصيناتٍ صغيرةٍ بعد فرط الأوراق والزهر، ليصار إلى طحنها مع الأوراق.

وفي ما يلي التركيبة التقريبية للصعترالمُسوَّق للأفران:

كل ١٠٠ كيلو غرام جاهزٍ للاستهلاك تنتجه المطاحن، يتكون من: ٢٠ كلغ صعتر+ حوالي ٣٣كلغ نخالة وسماق+ ٤٠ كلغ سمسم+ ٥,٥ كلغ ملح+ ½ كلغ حامض الليمون.وقد يتم تعديل هذه الكميات بناءً على النوعية التي تطلبها الأفران والمحال التجارية، وبالتالي يتم تعديل السعر.

أما الصعتر المنزلي فيتكون من التركيبة التالية: ١٠٠٠ غرام صعتر جاف + ١٥٠٠غرام سماق بدون دق (٦٠٠ غرام مدقوق)+٢٥٠غرام ملح+ ١٠٠٠ غرام سمسم.

المجموع:١٠٠٠ +٦٠٠ +٢٥٠+٧٥٠غرام سمسم = ٢٦٠٠ غرام مُوضَّب، يشكل الصعتر نحو٣٨,٥٪ منها، بينما تشكل نسبة الصعتر في ذلك المُعدِّ للأفران٢٠٪ فقط ، هذا مع فارق النوعية أيضاً.

ويتم تسويق الصعتر وفق الأساليب الآتية:

- هناك جماعاتٌ من البدو المنتشرين في مناطق لبنانية متفرقة : المصيلح ، دير الزهراني ومرجعيون، الذين يعتمدون في معيشتهم بشكلٍ أساسيٍّ على جمع الصعتر، ويعملون عادةً تحت أمرة متعهدٍ لقاء أجرٍ يوميٍّ، ويقوم الأخير ببيع إنتاجه لتجار الصعتر.

- هناك عددٌ من سكان القرى يقومون بجني حاجتهم بأنفسهم، وإذا توفرت لهم كمياتٌ إضافيةٌ يبيعونها في نطاق القرية. علماً بأن الصعتر يشكل لبعض هؤلاء مصدر الرزق الرئيس، لذلك ينتظرون موسم جني الصعتر البري، ليجمعوا منه قدر استطاعتهم، ويصل محصولهم أحياناً إلى أكثر من ١٠٠٠ كلغ سنوياً، يبيعون قسماً منه في بلداتهم والجوار، والقسم الباقي يباع لتجار الصعتر.

– يقوم تجار الصعتر بشراء إنتاج الصعتر البري من الجامعين، والصعتر الحقلي من زارعيه[١]، ثم يقومون ببيعه للمطاحن، وبالأخص في بيروت وضواحيها (عبيدو، دعبول، الحلباوي، الخ)... أو تصديره للخارج.

ويعتبر الأردن (يستورد ما يزيد على الـ٤٠٠ طن سنوياً) ودول الخليج العربي من أهم المناطق المستوردة للصعتر اللبناني. وهناك طلبٌ متزايدٌ عليه من الجاليات اللبنانية في بلدان الاغتراب، خصوصاً في أفريقيا وأستراليا، حيث أصبحت ظاهرة المنقوشة رائجةً في تلك البلدان، وعادةً ما يأخذ المغتربون معهم مؤونتهم من الصعتر، زد على ذلك الكميات التي يتم تصديرها إلى تلك البلدان.[٢]

ويشتري الأردن كمياتٍ من الصعتر الأخضر، شرط أن يتم تصديره بشاحناتٍ مبردةٍ. وهناك يتم استخلاص المواد الكيماوية والزيوت الطيارة، ثم يُجفف ويُطحن ويُصدَّر إلى دول الخليج.

لكن تسويق الصعتر تشوبه مشاكل عدة، منها الصراع القائم بين أصحاب المطاحن والتجار. فالتجار يعمدون في أحيان كثيرة إلى تصدير إنتاجهم إلى الخارج إذا ما توفرت لهم أسعارٌ جيدةٌ، هذا الأمر يؤدي بالطبع إلى رفع أسعار الصعتر في السوق المحلي، لذلك فإن أصحاب المطاحن يضغطون على الوزارات المختصة، كوزارة الزراعة والاقتصاد، لمنع تصدير الصعتر ورقاً، وتصديره مطحوناً ومُصنَّعاً. و بناءً عليه، وتجاوباً مع مطالب أصحاب المطاحن، أصدرت وزارة الزراعة في العام١٩٩٦ قراراً بمنع تصدير الصعتر غير المطحون، ما أدى إلى تحكم هؤلاء بالأسعار، فانخفض سعر كيلوغرام الصعترالورق في حينه من ٣٥٠٠ ليرة لبنانية إلى ٢٠٠٠ ليرة لبنانية[٣].

وهكذا يبدو جلياً أن مشكلة التسويق تبقى من المشاكل الهامة التي تؤثر في إنتاج الصعتر، لذلك يجب أن لا نفاجأ إن رأينا بعض المزارعين لا يرغبون مثلاً، باستخدام الري في حقولهم، خشية أن يزيد محصولهم و يصلوا إلى مرحلةٍ لا يجدون سبيلاً لتصريفه[٤]. ومن هذه المشاكل، تضرُّرُ كثيرٍ من حقول الصعتر أثناء عدوان تموز ٢٠٠٦، بعدما حولها العدو إلى مراكز للدبابات والمدفعية.[٥]

---

(١) يستورد مطعمٌ لبنانيٌ في المغرب، لصاحبه (أبو ماهر)، حوالي ٧٥٠ كلغ من الصعتر سنوياً.

(٢) مقابلة مع بعض تجار الصعتر، منهم: وهبي مسلماتي بتاريخ ١٩٩٧/٧/٢١.

(٣) مقابلة مع السيد حسين إبراهيم رئيس التعاونية الزراعية في عيترون، بتاريخ ٢٠٠٩/١/١٨.

(٤) م.ن.

(٥) م.ن.

ما العمل؟:

إن إمكانية تطوير هذه الزراعة الناشئة تتطلب تدخلاً مباشراً من المسؤولين لدعمها، إن لجهة تقديم المساعدات المادية للمزارعين، أو لجهة تأمين مياه الري أو الإرشاد. أو لناحية تنظيم عملية التصدير إلى الخارج من خلال اتفاقياتٍ نعقدها مع الدول المستوردة. ولكن يبقى السؤال الذي يطرحه المسؤولون : ما هي الكمية الجاهزة للتصدير لدينا والتي على أساسها يمكن أن نلزم أنفسنا بإتفاقياتٍ لتأمينها؟

في الواقع، إن زراعة الصعتر كزراعةٍ حديثةٍ، لا يمكن المراهنة على تطورها بشكلٍ منتظمٍ وسريعٍ، لأسبابٍ تتعلق بعدم انتظام التسويق، نتيجة عدم معرفة الكميات المطلوبة. لكن، وبالرغم من ارتفاع التكاليف الإنتاجية النسبية للصعتر مقارنةً مع الزراعات الأخرى السائدة، كزراعة التبغ بالتحديد، إلا أن الفارق الكبير في الإنتاجية كفيلٌ بتغيير ذهنية المزارع.

بالطبع قد لا ينطبق الأمرعلى المناطق التي لا تتواجد فيها زراعة التبغ. لكن هذه المناطق ستعاني أيضاً من مشكلتين وهما : أولاً: عدم توفر مياهٍ كافيةٍ للري، و ثانياً: عدم التأكد من إمكانية التسويق.

ولذلك نأمل أن تشكل هذه الدراسة خطوةً هامةً في تطوير زراعة نبتة الصعتر، وذلك من خلال :

١- تأمين مياه الري، وبخاصةٍ من مشروع الليطاني المزمع تنفيذه.

٢- وضع خطةٍ إرشاديةٍ وتثقيفيةٍ حول أهمية، ليس الصعتر فحسب، بل النباتات الطبية والعطرية الأخرى مثل القصعين، البابونج، العصفر والزعفران.

٣- إجراء مسحٍ شاملٍ للمساحات المزروعة، ووضع روزنامةٍ وخطةٍ زراعيتين يمكنهما استشراف وتقدير الكميات المنتجة، وبالتالي تقدير حاجة السوق المحلية ومن ثم الكمية الممكن تصديرها.

٤-إيجاد وتطوير معامل ومختبراتٍ لتقطير واستخراج مكونات الصعتر، وبالأخص زيت الصعتر، نظراً لأهميته على غير صعيد، ولارتفاع أسعاره.

٥- التركيز على تأصيل وإنتاج نوعياتٍ جيدةٍ من الصعتر على مستوى الإنتاجية والغنى بالمواد الطيارة، حيث بينت الأبحاث أن هناك أنواعاً من الصعتر المحلي يعطي من الزيوت الطيارة أربعة أضعاف ما تعطيه أنواعٌ أخرى. إن هذا الأمر يرفع الجدوى الاقتصادية لزراعة

الصعتر، ويقدم للسوق نوعيةً جيدةً بمواصفاتٍ ثابتةٍ، من خلال اعتماد الطرق العلمية والأساليب الحديثة في التخزين والتوضيب التي تضمن الحفاظ على النكهة والطعم، مع الاهتمام بنواحٍ أخرى، كالنظافة وخُلُوِّ المحصول من البكتيريا أو الأعشاب الدخيلة التي تقلل من جودة الإنتاج. عندئذ، يمكن أن تؤدي العلاقة بين الإنتاج والسوق إلى مزيدٍ من التكامل والتطور، لأنه إذا كان هدف المنتج لأية سلعةٍ، أن يوصلها في النهاية إلى السوق، فإن زيادة الطلب عليها سيؤدي حتماً إلى زيادة التوسع في الإنتاج، وبذلك يمكن أن يتحقق الهدف الذي نصبو إليه والمتمثل في تأمين دخلٍ إضافيٍّ لسكان الأرياف، والحد بالتالي من نزوحهم، والتقليل من الاعتماد في بعض سلتنا الغذائية على الخارج.